Bibliothèque des HISTOIRES

Saint François d'Assise

par

JACQUES LE GOFF

nrf

Éditions Gallimard

JACQUES LE GOFF

SAINT FRANÇOIS D'ASSISE

nrf

GALLIMARD

PRÉFACE

Depuis le presque demi-siècle où j'ai commencé à m'intéresser au Moyen Âge, je suis doublement fasciné par le personnage de saint François d'Assise. D'abord par le personnage historique qui, au cœur du tournant décisif du XIIe au XIIIe siècle où naît un Moyen Âge moderne et dynamique, fait bouger la religion, la civilisation et la société. Mi-religieux, mi-laïc, dans les villes en plein essor, sur les routes et dans la retraite solitaire, dans la floraison de la civilisation courtoise se combinant avec une nouvelle pratique de la pauvreté, de l'humilité et de la parole, aux marges de l'Église mais sans tomber dans l'hérésie, révolté sans nihilisme, actif dans ce lieu le plus bouillonnant de la chrétienté, l'Italie centrale, entre Rome et la solitude de la Verne, François a joué un rôle décisif dans l'essor des nouveaux ordres Mendiants diffusant un apostolat pour la nouvelle société chrétienne, a enrichi la spiritualité chrétienne d'une dimension écologique, au point d'apparaître comme l'inventeur d'un sentiment médiéval de la nature s'exprimant dans la religion, la littérature et l'art. Modèle d'un nouveau type de sainteté centré sur le Christ au point de s'identifier à lui en étant le premier homme à recevoir les stigmates, François a été l'un des personnages les plus impressionnants en son temps et jusqu'aujourd'hui de l'histoire médiévale.

Mais l'homme aussi m'a fasciné, revivant dans ses écrits, les récits de ses biographes, les images. Alliant simplicité et prestige, humilité et ascendant, physique ordinaire et rayonnement exceptionnel, il se présente dans une authenticité accueillante qui permet d'imaginer une approche à la fois familière et distanciée. Dans l'attrait qu'exerce sur tout historien – et je n'y ai pas échappé – la tentation de raconter la vie d'un homme (ou d'une femme) du passé, d'écrire une biographie qui s'efforce d'atteindre sa vérité, François a été

très tôt l'homme qui, plus que tout autre, m'a inspiré le désir d'en faire un objet d'histoire totale (loin de la biographie traditionnelle anecdotique et superficielle), historiquement et humainement exemplaire pour le passé et le présent. Ce qui m'a retenu d'écrire cette vie, c'est que, d'une part, j'étais absorbé par une réflexion et des travaux d'historien d'un caractère plus général et que, d'autre part, il existait d'excellentes biographies de François, œuvres surtout d'historiens italiens et français.

Comme je continuais à imaginer et à construire *mon* saint François, je me suis contenté d'approches rapides et indirectes, parues, au demeurant, dans des publications en italien et en français de faible diffusion.

Ne me satisfaisant pas, aujourd'hui, d'avoir investi l'essentiel de mon entreprise biographique dans un *Saint Louis* très différent par son héros et par ma tentative monumentale, et une fois de plus sollicité par l'amitié de Pierre Nora, je me suis résolu à publier l'ensemble des textes que j'ai consacrés à saint François.

Cette publication prend place dans une activité d'historien désireux de réfléchir, en la renouvelant, sur l'histoire de saint François et l'image qu'il nous lègue au seuil du troisième millénaire, ancrées dans un tissu historique authentique et loin des élucubrations pseudo-millénaristes où saint François n'a pas sa place. Parmi ces nouvelles approches se distinguent les ouvrages de Jacques Dalarun et de Chiara Frugoni (voir la Bibliographie) avec qui s'est manifestée ma communauté de sensibilité franciscaine malgré des questionnements différents. J'ai préfacé le saint François de Chiara Frugoni qui vient d'être publié en traduction française et qui insiste sur l'homme et la documentation iconographique. Jacques Dalarun a écrit une longue présentation et mise au point (utile pour lire ce recueil) à la nouvelle édition de mon principal texte sur saint François, toujours en italien, par les frères des Edizioni Biblioteca Francescana (Milan, 1998).

Enfin, à l'amicale invitation de Prune Berge, je viens d'enregistrer un disque sur saint François d'Assise dans la nouvelle collection de Gallimard, « À voix haute ».

Quatre textes sont réunis ici. Le premier, paru en anglais et en italien dans le numéro spécial de la revue internationale de théologie *Concilium*, en 1981, consacré à François d'Assise dans le contexte historique, s'efforce de définir brièvement sa place « entre les renouvellements et les pesanteurs du monde féodal » au tournant du XIIe au XIIIe siècle où s'affrontent le renouvellement de la société, dont saint François a été l'un des principaux acteurs, et des traditions auxquelles il n'échappe pas – homme et saint toujours déchiré.

Le deuxième, le principal, est une présentation générale de saint François sous forme chronologique, donc biographique, mais qui replace François dans son contexte géographique, social, culturel, historique. Il expose de façon aussi claire et simple que possible les problèmes de ses écrits et de ses biographies, intimement liés à son image et à l'interprétation de son personnage, et évoque les principaux thèmes de ses conceptions et de son activité. Ce texte n'a paru qu'en italien, dans la série de portraits vulgarisés de grands personnages de l'histoire, *I protagonisti*, en 1967, et récemment repris, comme je viens de le préciser. C'est une tentative pour approcher et présenter le *vrai* saint François ou encore, car mon effort d'authenticité objective n'échappe pas à une interprétation personnelle, *mon* saint François.

Les deux autres textes font vivre François et mettent en lumière son influence dans le milieu franciscain du XIIIe siècle, où les conflits internes à l'Ordre, prolongeant les différences d'interprétation de la personne et des intentions du fondateur de l'Ordre, permettent d'atteindre les contradictions et les luttes du Moyen Âge central. François et l'ordre franciscain ont une histoire dramatique qui remue leur époque. J'espère avoir montré ce drame.

L'un des textes, présenté à un colloque à Saint-Cloud en 1967 et publié dans les actes semi-confidentiels du colloque en 1973, est une étude de

vocabulaire (« Le vocabulaire des catégories sociales chez saint François d'Assise et ses biographes du XIIIe siècle »). Repérer, faire entendre, élucider la parole des hommes du passé est une des tâches primordiales de l'historien. Or François, qui a voulu agir sur la société de son temps, s'exprime lui-même par oral ou par écrit et son outillage de mots, d'idées et de sentiments est mis en valeur dans ce texte qui éclaire les instruments dont il s'est servi pour la toucher et la transformer. C'est un vocabulaire d'action.

Enfin, j'ai scruté l'influence du franciscanisme primitif sur les modèles culturels du XIIIe siècle (conférence à Assise en 1980 publiée dans le volume des *Studi francescani* d'Assise en 1981). C'est une ébauche de tout l'univers culturel de cette époque et un repérage de la présence de François et de ses disciples dans cet univers. À l'instar du personnage et de son ordre soucieux d'appréhender globalement la société et la culture et d'agir sur tout ce terrain, j'ai tenté une approche globale dans une perspective sociale de cette histoire.

Et, sans commettre, je l'espère, d'anachronisme, j'ai voulu faire résonner dans ces pages l'écho d'aujourd'hui, dans nos interrogations au seuil du troisième millénaire, de la voix et de l'action de François et de ses frères.

P.-S. Comme pour *Saint Louis*, Isabelle Châtelet a été la lectrice exemplaire du manuscrit original de ce *Saint François d'Assise.*

CHRONOLOGIE

1181 ou 1182. Naissance à Assise de Francesco (Giovanni) Bernardone.

1180-1223. Règne en France de Philippe Auguste.

1182. *Perceval* ou *Le Conte du Graal* de Chrétien de Troyes.

1183. Traité de Constance entre Frédéric Barberousse et les villes de la Ligue lombarde.

1184. Pierre Valdès, fondateur des Vaudois, est condamné par la papauté comme hérétique.

1187. Saladin reconquiert Jérusalem sur les chrétiens.

1189-1191. Troisième croisade.

1196. Début de la reconstruction dans le style gothique de Notre-Dame de Paris.

1198-1216. Pontificat d'Innocent III.

1200. La bourgeoisie et la population d'Assise se révoltent contre les nobles : prise de la Rocca et début de la lutte contre Pérouse.

1202. Bataille de Ponte San Giovanni. François est fait prisonnier à Pérouse.

Mort de Joachim de Flore.

Leonardo Fibonacci de Pise compose le *Livre de l'abaque (Liber abacci*).

1203-1204. Les croisés de la quatrième croisade s'emparent de Constantinople.

1204. Maladie de François.

Unification de la Mongolie par Gengis Khan.

1205. Départ de François pour les Pouilles. Il visite Spolète et retourne à Assise.

1206. Conversion de François : appel au crucifix de San Damiano, rencontre avec le lépreux, renonciation aux biens paternels.

Au concile de Montpellier, saint Dominique décide de combattre l'hérésie cathare par l'exemple et la prédication.

1208-1229. Croisade contre les Albigeois.

1209. Appel de l'Évangile à la Porziuncola. Bernardo di Quintavalle et Pietro Cattani deviennent les premiers compagnons de François.

1210. François se rend à Rome avec ses douze premiers disciples et obtient du pape Innocent III l'approbation verbale de la première Règle des Frères mineurs (perdue).

Interdiction aux maîtres parisiens d'enseigner la métaphysique d'Aristote, condamnation comme hérétiques des maîtres universitaires panthéistes, les Amauriciens.

1211. À la diète de Nuremberg, Frédéric II, roi de Sicile, est proclamé empereur.

1212. Croisade des Enfants.

Victoire à Las Navas de Tolosa des chrétiens espagnols sur les musulmans.

Prise d'habit de sainte Claire à la Porziuncola.

Le navire de François, voulant se rendre en Terre sainte, est déporté par la tempête sur la côte dalmate.

1213-1217. Jacques Ier le Conquérant roi d'Aragon.

Le comte Orlando de Chiusi fait don de la Verne à François.

1214. Départ de François pour le Maroc. Tombé malade en Espagne, il retourne en Italie.

Bataille de Bouvines.

1215. Quatrième concile de Latran auquel François aurait assisté.

Probable prédication aux oiseaux à Bevagna.

Concession par la monarchie anglaise de la Grande Charte (*Magna charta*).

1216. Mort d'Innocent III à Pérouse. Le nouveau pape Honorius III aurait accordé à François l'indulgence de la Porziuncola.

1217. Chapitre de la Porziuncola : envoi de missionnaires au-delà des frontières d'Italie. À Florence, le cardinal Ugolino persuade François, en route pour la France, de rester en Italie.

1219-1220. François en Orient (Égypte, Saint-Jean-d'Acre). Il visite probablement les Lieux saints.

1220. François apprend à Acre le martyre de plusieurs de ses frères au Maroc, et les conflits qui ont éclaté dans l'Ordre en Italie. Il rentre en Italie. Il abandonne le gouvernement de l'Ordre, dont le cardinal Ugolino est nommé protecteur par la curie romaine, à Pietro Cattani.

1221. Mort de Pietro Cattani. Frère Élie devient le nouveau ministre général de l'Ordre. François rédige une nouvelle règle qui n'est approuvée ni par l'Ordre ni par la curie pontificale (*Regula non bullata*). Rédaction et approbation de la Règle du Tiers Ordre.

1222, 15 août. François prêche sur la grand-place de Bologne.

1223. François rédige une nouvelle Règle approuvée par le pape Honorius III (*Regula bullata*).

25 décembre. François célèbre Noël à Greccio.

1224. Sur les hauteurs de la Verne François reçoit les stigmates.

1225. François, malade, passe deux mois auprès de sainte Claire dans l'église de San Damiano, où il compose le *Cantique de frère Soleil*, et il se fait soigner sans résultat par les médecins du pape à Rieti. Transporté à Sienne, il y rédige son *Testament* (fin 1225 ou début 1226).

1226. Mort de François à la Porziuncola.

1228, 16 juillet. Le cardinal Ugolino, devenu le pape Grégoire IX, canonise François.

1230, 25 mai. Le corps de François est placé dans la somptueuse basilique d'Assise dont frère Élie a fait commencer la construction.

28 septembre. Dans la bulle *Quo elongati*, Grégoire IX interprète la règle de François dans un sens modéré et dénie toute force de loi à l'intérieur de

l'ordre des Frères mineurs du *Testament* de François.

1228. Première *Vita (Legenda*) de François par Thomas de Celano.

1234. Canonisation de saint Dominique (mort en 1221).

1248. Seconde *Vita* par Thomas de Celano.

1251. *Traité des miracles* de saint François par Thomas de Celano.

1260. Le chapitre général des Frères mineurs à Narbonne confie à saint Bonaventure, ministre général de l'Ordre, la rédaction d'une « bonne » vie de saint François qui remplacera toutes les autres.

1263. La Vie de saint Bonaventure est approuvée.

1266. La Vie de saint Bonaventure est imposée comme seule Vie canonique et la destruction de toutes les biographies antérieures ordonnée.

I

François d'Assise entre le renouvellement et les pesanteurs du monde féodal

Ce texte, paru en 1981 dans *Concilium. Revue internationale de théologie*, a bénéficié des corrections et suggestions d'Éric Vigne.

François d'Assise naît au cœur de la période du grand essor de l'Occident médiéval et dans une région fortement marquée par cet essor.

Pour l'historien d'aujourd'hui, la première manifestation de cette croissance est d'ordre démographique et économique. Depuis les environs de l'an mil, inégalement suivant les régions, mais de façon régulière et parfois explosive – comme dans l'Italie du Nord et du Centre –, le nombre des hommes augmente, double sans doute. Ces hommes, il faut les nourrir, matériellement et spirituellement.

Le progrès est donc d'abord un progrès rural dans un monde où la terre est le fondement de tout. Progrès surtout quantitatif, extensif : un grand mouvement de défrichements ouvre de nouveaux espaces cultivés, des clairières naissent ou s'élargissent dans le manteau forestier de la Chrétienté. La solitude doit être cherchée plus loin. Progrès qualitatifs aussi, mais qui ne touchent guère les régions escarpées du berceau de François : la charrue à roues et à versoir dissymétrique remplace dans les plaines l'araire à l'efficacité superficielle, le nouveau système d'attelage permet de remplacer le bœuf par le plus puissant cheval, de nouvelles cultures sont introduites dans l'assolement devenu triennal, les progrès des prairies artificielles permettent le développement de l'élevage. Tout cela effleure la montagneuse Ombrie. Mais les moulins s'y multiplient comme ailleurs, faisant pénétrer un début de mécanisation dans les campagnes et les vallées. Les populations accrues se groupent en villages, en agglomérations concentrées – souvent perchées – autour de l'église et du château. C'est l'*incastellamento*.

Surtout, la conséquence spectaculaire de l'essor démographique et économique, c'est un puissant mouvement d'urbanisation. Plus décisif que l'urbanisation superficielle du monde gréco-romain, ressemblant plutôt à ce que seront les grandes vagues d'explosion urbaine du XIXe, puis du XXe siècle, il

crée un réseau de villes qui ne seront plus, comme dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge, des centres militaires et administratifs, mais d'abord des foyers économiques, politiques, culturels. Pour n'évoquer qu'une des conséquences religieuses de ce phénomène urbain (qu'on verra disparaître de l'Italie au XIIIe siècle alors qu'il se maintient dans l'Angleterre encore faiblement urbanisée) : le personnage du saint évêque lié au pouvoir épiscopal des villes d'ancien type. La sainteté va être davantage liée à la ville dans l'acceptation : saints bourgeois, saints laïques, saints frères Mendiants, ou dans le refus : saints ermites.

La ville, c'est un chantier où se développe, par la division du travail, un artisanat nombreux et multiple, où naît, dans les trois secteurs en voie d'« industrialisation » que sont le bâtiment, le textile et la tannerie, un pré-prolétariat de manœuvres sans défense contre la subordination du « juste salaire » au « juste prix » – qui n'est que le prix du marché déterminé par l'offre et la demande – et contre la domination des « donneurs d'ouvrages ». C'est un lieu d'échanges qui attire à lui ou suscite les foires et les marchés alimentés par la reprise d'un commerce à long et moyen rayon d'action, qui donne un poids de plus en plus grand dans la société urbaine aux marchands qui dominent ce commerce. La ville est le principal lieu des échanges économiques qui requièrent de plus en plus le recours à un moyen d'échange essentiel : la monnaie. Les marchands, dans cette Chrétienté fragmentée où les monnaies sont nombreuses, créent bientôt en leur sein un groupe de spécialistes de la monnaie : les changeurs, qui vont devenir des banquiers, remplaçant dans ce rôle les monastères, qui avaient été les établissements de crédit suffisant aux faibles besoins du haut Moyen Âge, et les juifs, désormais confinés dans le rôle de prêteurs à la consommation, c'est-à-dire d'« usuriers », ce qui est aussi le fait d'un nombre croissant de marchands chrétiens. Monde de l'argent, la ville le devient aussi sur le marché du travail où le salariat ne cesse de se gonfler.

Centre économique, la ville est aussi un centre de pouvoir. À côté et, parfois, contre le pouvoir traditionnel de l'évêque et du seigneur, souvent confondus

dans la même personne, un groupe d'hommes nouveaux, les citoyens ou bourgeois, conquiert des « libertés », des privilèges de plus en plus étendus. Sans remettre en cause les fondements économiques et politiques du système féodal, ils y introduisent une variante, créatrice de liberté (*Stadtluft macht frei*, disent les Allemands, « l'air de la ville rend libre ») et d'égalité (le serment civique, le serment communal unissent en droit des égaux), où l'inégalité qui naît du jeu économique et social est fondée non sur la naissance, le sang, mais sur la fortune, immobilière et mobilière, la possession du sol et des immeubles urbains, des cens et rentes, de l'argent.

Comme aux périodes, plus proches de nous, de grande urbanisation, la ville médiévale est peuplée d'immigrés plus ou moins récents, qui se renouvellent à un rythme rapide. Les hommes et les femmes de la ville, ce sont des déracinés, des paysans immigrés.

Quand naît Français d'Assise, en 1181-1182 probablement, cette nouvelle société est en train de passer de sa phase de croissance anarchique, d'élan sauvage au stade de l'institutionnalisation, même si en Italie, aussi bien en ce qui concerne les corporations d'artisans et de marchands (*arti*) que l'organisation politique (*comuni*), le mouvement a commencé plus tôt qu'ailleurs. Pour ne citer qu'un signe symbolique à Pérouse, la grande rivale d'Assise à l'époque de François, le premier édifice connu de la commune, le palais des Consuls (par la suite palais du Podestat), est de 1205, alors que François est âgé de vingt-trois ans.

Cependant, la société paysanne ne reste pas immobile. Même si l'*inurbamento*, l'immigration urbaine, a attiré une partie de la population rurale dans les villes, ceux qui demeurent à la campagne y arrachent eux aussi à leurs seigneurs des franchises et, pour les serfs, la liberté. Mais la réaction des seigneurs à leurs difficultés financières et l'emprise croissante des villes sur le *contado*, leur territoire rural, font peser une exploitation économique accrue sur la plus grande partie des catégories sociales paysannes.

Dans et face à cette société nouvelle, que deviennent l'Église et le monde ecclésiastique ? D'une certaine façon, l'Église a été la première à se transformer. Ce qu'on appelle la réforme grégorienne – qui déborde largement dans le temps et dans son contenu le pontificat de Grégoire VII (1073-1085) – n'est pas seulement le dégagement du monde ecclésiastique de la domination de la féodalité laïque. Certes, l'indépendance du Saint-Siège vis-à-vis du pouvoir impérial, les progrès de la liberté électorale des évêques et des abbés à l'égard des laïcs puissants sont des phénomènes significatifs. Les efforts d'élimination de toutes les pressions économiques et sociales placées sous l'étiquette de simonie ne sont pas moins importants. Surtout, la lutte contre ce que désigne le nicolaïsme est essentielle. Ce n'est pas seulement un progrès moral et spirituel que représente le combat contre l'incontinence des clercs. En interdisant le mariage et le concubinage au premier des trois ordres que définit depuis le début du XIe siècle le schéma triparti des *oratores, bellatores* et *laboratores* – « ceux qui prient, ceux qui combattent » et « ceux qui travaillent » –, l'Église sépare fondamentalement les clercs des laïcs par la frontière de la sexualité.

Mais la réforme grégorienne, c'est à la fois l'aspiration à un retour aux origines – *Ecclesiae primitivae forma* – et la réalisation de la véritable vie apostolique – *Vita vere apostolica*. C'est, face à la prise de conscience des vices de la société chrétienne – clercs comme laïcs –, la reprise du processus de christianisation. C'est aussi, au lendemain de l'an mil, « un nouveau printemps du monde » (Georges Duby). Cet élan se communique à l'ensemble de la société par l'intermédiaire des institutions de paix. La réforme grégorienne est, en un sens, l'institutionnalisation de cet élan et sa pénétration dans la société chrétienne tout au long du XIIe siècle.

Mais la réforme de l'Église est aussi une réponse à l'évolution du monde, un effort d'adaptation à des changements survenus en dehors d'elle.

La réponse est d'abord institutionnelle. Elle revêt trois aspects principaux : la fondation de nouveaux ordres religieux, l'essor du mouvement canonial, l'acceptation de la diversité ecclésiale.

Les nouveaux ordres prétendent marquer un retour à la règle originelle de saint Benoît en portant l'accent sur le travail manuel, qui retrouve sa place à côté de l'*opus dei*, et sur la simplicité de vie ; ce que traduit le rejet des formes traditionnelles de la richesse monastique comme le style artistique et architectural épuré contrastant avec l'exubérance de la sculpture, des miniatures et de l'orfèvrerie du baroque roman. Des deux ordres nouveaux les plus importants, l'un, l'ordre des Chartreux, fondé par Bruno en 1084, vise à retrouver un style d'érémitisme primitif, puis, sous Guigues II, prieur de 1173 à 1180, une ascèse de quatre « degrés spirituels » : la lecture, la méditation, la prière et la contemplation. Le second ordre, celui de Cîteaux, fondé par Robert de Molesme en 1098 et inspiré par saint Bernard, abbé de Clairvaux de 1115 à 1153, allie le succès économique à la réforme spirituelle. Le « désert » cistercien se trouve dans des vallées où l'ordre bâtit des moulins et, recourant à la mécanisation pour dégager plus de temps au profit de la vie spirituelle, joue un rôle dans le progrès technologique, particulièrement dans le domaine de la métallurgie. L'ordre s'adapte à la nouvelle économie rurale, particulièrement au développement du pacage et de la production lainière, et diffuse un nouveau type d'exploitation : la grange, qui abrite pour les frères convers bétail, récoltes, outils et instruments de travail.

Si le monachisme réformé fonde un meilleur équilibre entre le travail manuel et la prière, le mouvement canonial établit, pour sa part, un équilibre nouveau entre la vie active et la vie contemplative, entre la *cura animarum* et la vie communautaire. Si les règles établies en 1120 à Prémontré, près de Laon, par Norbert de Xanten, s'inscrivent dans un contexte rural – elles appellent à pratiquer la pauvreté, le travail manuel (les ordres furent de grands défricheurs) et la prédication –, la plupart des chanoines du XIIe siècle furent liés au milieu

urbain. L'adoption de la règle très souple et très ouverte placée sous le nom de saint Augustin – conçue précisément en milieu urbain, quoiqu'il se fût agi du milieu urbain antique, bien différent de celui du XIIe siècle – permet aux chanoines augustiniens de combiner la vie commune, l'ascèse individuelle et l'apostolat paroissial.

Le *Liber de diversis ordinibus et professionibus quae sunt in Ecclesia* (« Livre des divers ordres et professions qui existent dans l'Église »), écrit entre 1125 et 1130, probablement par un chanoine liégeois, resté inachevé ou parvenu jusqu'à nous dans un manuscrit incomplet, prend acte de la diversité des statuts des clercs et des religieux, admet le pluralisme de l'institution ecclésiale, à l'instar de la demeure divine où il y a beaucoup de maisons. Il définit ces statuts selon leur rapport au monde, leur plus ou moins grand éloignement des agglomérations humaines : « Les uns sont entièrement à l'écart des masses [...] d'autres sont situés à côté des hommes ; d'autres habitent au milieu des hommes. »

Le monde des laïcs participe de plus en plus à la vie religieuse et, malgré le maintien de barrières entre clercs et laïcs, la présence de ces derniers dans le domaine religieux s'affirme. Dans les ordres nouveaux, les frères lais ou convers jouent un rôle grandissant. Les ordres militaires opèrent une certaine fusion entre le religieux et le guerrier, la vie religieuse et la chevalerie. Des groupes piétistes, de la Picardie à la Flandre – Bégards et Béguines –, puis sur le pourtour des Alpes, se fondent, encouragés par des clercs comme le prêtre liégeois Lambert le Bègue, mort en 1177, le célèbre prédicateur Jacques de Vitry qui écrira la vie de la béguine recluse Marie d'Oignies avant de devenir évêque d'Acre, puis cardinal. Vers 1200, les groupes de *laici religiosi* et de *mulieres religiosae* se multiplient. Déjà, la Pataria milanaise et ses prolongements du XIIe siècle rassemblaient clercs et laïcs avides de réforme. Un concile, qui se réunit à Milan dans l'hiver 1117 à l'appel de l'archevêque et des consuls, rassemble dans un pré aux portes de la ville « une énorme multitude

de clercs et de laïcs qui attendaient l'ensevelissement des vices et l'éveil des vertus ». Dans les années 1140, le chanoine régulier Arnaud de Brescia, qui avait naguère prêché aux habitants de sa ville natale contre la vie corrompue des clercs, soulève le laïcat romain dans un mouvement de réforme à la fois politique et religieuse.

À ce monde nouveau l'Église s'efforce de donner de nouvelles formulations doctrinales, de nouvelles pratiques religieuses. L'évolution la plus importante concerne sans doute la doctrine du péché et des sacrements.

Des théologiens pourtant souvent opposés, comme les maîtres de l'école épiscopale de Laon, Anselme et Guillaume de Champeaux, le Parisien Abélard, élaborent une doctrine volontariste du péché qui va en chercher les sources dans la conscience. L'essentiel est désormais du côté de l'intention. Cette recherche de l'intention nourrit une nouvelle pratique de la confession. L'antique confession publique avait dépéri et, autant qu'on puisse le savoir, entre cette vieille pratique et les nouvelles formes de confession individuelle, un vide s'était installé que tendait à combler des conduites pénitentielles individuelles ou collectives. Ce qui apparaît au XIIe siècle, c'est que la traditionnelle tendance pénitentielle s'oriente, à côté de manifestations collectives, vers la confession individuelle auriculaire. Cette évolution recevra une sanction obligatoire avec le canon *Omnis utriusque sexus* du quatrième concile de Latran (1215) qui exige de tous les fidèles des deux sexes le minimum d'une confession individuelle annuelle. Désormais, l'aveu prend le pas sur la sanction pénitentielle et un front pionnier s'ouvre dans les consciences, celui de l'examen de conscience.

La confession ainsi renouvelée prend place dans une nouvelle conception des sacrements qui s'organise en septénaire à l'intérieur d'un nouveau système qui comprend aussi le septénaire des péchés capitaux et celui des dons du Saint-Esprit. Il serait intéressant d'étudier plus attentivement qu'on ne l'a fait quels ont été les changements dans la hiérarchie de ces septénaires. On a mis en

évidence la montée en première ligne des vices : l'*avaritia* – liée au progrès de l'économie monétaire – par rapport à la *superbia*, l'orgueil, vice par excellence de la féodalité.

Une même évolution est à noter dans le domaine des idées et des pratiques de la justice. Ce qui prédomine ici, c'est la recherche de degrés de punition proportionnés à la gravité des fautes et des crimes, estimés non seulement selon l'échelle des faits, mais en fonction de la situation et des intentions des pécheurs.

Enfin, autre nouveauté capitale : la révolution scolaire. L'essor urbain suscite d'abord un renouveau de certaines écoles épiscopales, à Laon, à Reims, à Chartres, à Paris. Mais ce renouveau n'est qu'un feu de paille et les écoles monastiques jettent aussi leur dernier éclat. En revanche, de nouvelles écoles urbaines naissent de façon quelque peu sauvage, dont l'orientation est double. D'un côté, c'est l'attraction de la théologie qui s'impose, dans un milieu intellectuel, sociologique et politique bouillonnant à Paris. De l'autre, c'est la cristallisation autour du droit, au sein de l'essor communal, à Bologne. Deux œuvres destinées à devenir classiques sont écrites à peu de temps de distance : vers 1140, le *Decretum* de Gratien ou *Concordia discordantium canonum*, la première compilation raisonnée visant à harmoniser les décrétales, base du *Code de droit canonique*, qui se développera aux XIVe-XVe siècles, les quatre livres des *Sentences* de l'évêque de Paris, l'Italien Pierre Lombard, entre 1155 et 1160. Dans les deux cas, c'est un nouveau milieu intellectuel, celui de travailleurs spécialisés dans la science théologique ou juridique, et une nouvelle méthode fondée sur la discussion et l'argumentation rationnelle : la scolastique.

Le résultat de cette grande mutation de l'Église c'est, après des siècles sans conciles généraux, le retour en Occident des conciles « œcuméniques » : Latran I (1123), Latran II (1139), Latran III (1179), Latran IV (1215). Ils sont à la fois la conclusion de la réforme grégorienne et l'effort d'*aggiornamento* de l'Église face au siècle des grands changements. Mais leur signification est

ambiguë, comme l'est le triomphe du pouvoir pontifical dont ils sont l'expression. Tout autant que l'adaptation à la nouveauté, ils organisent le contrôle et l'endiguement – sinon l'enfermement – de la société nouvelle. En effet, malgré cet effort d'*aggiornamento*, l'Église reste prisonnière au début du XIIIe siècle de pesanteurs anciennes et nouvelles.

Elle accuse des retards face, notamment, à l'évolution économique et au monde urbain et demeure engluée dans la féodalité rurale.

Elle évolue assez rapidement vers de nouvelles structures paralysantes : le basculement des nouveaux ordres – les Cisterciens, en particulier – dans l'enrichissement, l'exploitation des convers, l'embourbement rural, le juridisme desséchant d'un droit canonique envahissant, les débuts de la dégénérescence bureaucratique et autocratique de la papauté et de la curie romaine.

Elle connaît des échecs révélateurs : celui de la croisade impuissante contre les musulmans, détournée de ses buts, comme le prouve la déviation de la quatrième croisade vers Constantinople en 1204, incapable de susciter l'enthousiasme de naguère ; celui, surtout, de la lutte contre les hérésies à l'intérieur même de la Chrétienté.

Enfin, elle s'avère maladroite, sinon incapable, pour refouler ou apprivoiser les défis de l'histoire : l'agression de l'argent, les nouvelles formes de violence, l'aspiration contradictoire des chrétiens à plus de jouissance des biens de ce monde, d'une part, et à plus de résistance aux penchants accrus pour la richesse, la puissance, la concupiscence, d'autre part.

Si la scolastique et le droit canon naissants vont fournir à l'Église les moyens de théoriser les situations nouvelles dans la société chrétienne, si les ouvrages de vulgarisation – manuels de confesseurs, modèles de sermons, recueils d'*exempla* – vont fournir aux simples prêtres les moyens de répondre partiellement aux nouveaux besoins des fidèles, ces constructions savantes vont aussi contribuer à élargir le fossé culturel entre l'élite ecclésiastique et la masse laïque, à étouffer,

dénaturer ou récupérer le jaillissement de culture folklorique qui s'était produit au XIIIe siècle.

La féodalité s'était monarchisée et la culture dominante avait subi l'empreinte des classes laïques dominantes, aristocratie et chevalerie, dont le système de valeurs courtois s'imposait à la nouvelle société, même à la société urbaine des communes italiennes. François d'Assise lui-même subira l'influence de cette culture chevaleresque et sa dévotion à la pauvreté aura des allures courtoises. Son rêve chevaleresque, incarné dans la vision de la maison pleine d'armes, ne disparaîtra jamais tout à fait de son esprit. Dame Pauvreté sera, certes, l'affirmation du refus des valeurs économiques et sociales de la société aristocratico-bourgeoise, mais, à travers un modèle culturel courtois, féodal. L'Anglais Walter Map, dans son *De nugis curialum* (1192-1193), déplore l'entraînement des clercs dans le tourbillon des vices et des futilités princières. En cette même fin du XIIe siècle, l'évêque de Paris, Maurice de Sully, pourtant issu – fait exceptionnel – d'un milieu modeste, rappelait aux paysans dans un sermon modèle – en latin et en langue vulgaire – le devoir religieux du paiement des dîmes à l'Église et des redevances aux seigneurs.

Gabriel Le Bras dit bien du foisonnement ecclésiastique du XIIe siècle : « Par une curieuse aventure, la multiplication des types cléricaux ne correspondait nullement aux besoins du siècle : elle correspondait aux besoins de salut (ou de faste) des riches et aux commodités (parfois excessives) des chanoines et des curés. »

Aucun échec n'est plus significatif que celui de l'Église de la fin du XIIe siècle face aux mouvements de laïcs franchement hérétiques ou catalogués par l'Église sous l'étiquette hérétique. Le mouvement le plus spectaculaire et le plus grave est sans doute celui du catharisme, véritable religion différente du christianisme et fondant une stricte opposition entre le bien et le mal, l'esprit et la matière, qui touche la Basse-Rhénanie, certaines régions de France et d'Empire, de la Loire aux Alpes, et surtout la France méridionale, la Provence et l'Italie du

Nord. C'est l'échec du clergé séculier local et des Cisterciens auxquels la papauté avait confié l'encadrement de la prédication, puis de la croisade. Les conséquences en seront la guerre menée en Chrétienté par l'Église, le fossé durable entre France du Midi et France du Nord, la mise en place de l'Inquisition – un des grands crimes historiques contre l'homme.

Mais plus significatif encore est peut-être l'incompréhension, la peur de l'Église face à des mouvements de *laici religiosi* qui ne professaient aucune doctrine hérétique. Déjà le canon 26 de Latran II (1139) avait interdit les formes de vie religieuse monastique que pratiquaient des femmes pieuses dans leurs habitations.

Plus graves sont le cas des Vaudois et des Umiliati. Les premiers sont ces pauvres de Lyon qui, à l'appel et à l'invitation du riche marchand de Lyon, Valdès, se mettent vers 1170 à consacrer leur vie à la piété et aux bonnes œuvres, à la lecture de la Bible, à la prédication et à la mendicité. Vers 1175, un groupe d'artisans, les Umiliati, se constitua à Milan en communauté de travail et de prière, lisant eux aussi la Bible en langue vulgaire et prêchant. Ils essaimèrent bientôt dans toute la Lombardie. Le pape Lucius III excommunia, en même temps, Cathares, Vaudois et Umiliati à Vérone en 1184. Que leur reprochait l'Église ? Essentiellement d'usurper un des monopoles des clercs, la prédication. Walter Map, dignitaire ecclésiatique (archidiacre d'Oxford), est le premier à s'indigner : « Telle la perle aux pourceaux, la Parole sera-t-elle donnée à des simples que nous savons incapables de recevoir, et plus encore de donner ce qu'ils ont reçu ? » Usurpation d'autant plus scandaleuse à ses yeux qu'elle était le fait non seulement d'hommes laïcs, mais aussi de femmes.

Certes, Innocent III fit machine arrière et récupéra dès 1196 une partie des Umiliati, mais il les transforma en « ordres », les répartissant en trois ordres dont les deux premiers regroupaient d'authentiques religieux obéissant à une règle, le troisième constituant ce qu'on a appelé « une sorte de tiers ordre avant la lettre » qui pratiquait une activité artisanale pour subvenir à leurs besoins et

se procurer de quoi donner aux pauvres. De même, Innocent III distingua dans l'Écriture les *aperta*, épisodes narratifs et moralités accessibles à tous, et les *profonda*, exposés dogmatiques dont la compréhension et l'exposition étaient réservées aux clercs.

On voit ainsi quels ferments, quels besoins, quelles revendications travaillaient certains milieux laïcs vers 1200 : l'accès direct à l'Écriture, sans l'obstacle du latin et l'intermédiaire du clergé, le droit au ministère de la Parole, la pratique de la vie évangélique à l'intérieur du siècle, de la famille, du métier, de l'état laïc. Il faut y ajouter l'aspiration à l'égalité des sexes que professent, à la fin du XIIe siècle, les Umiliati de Lombardie, les pénitents ruraux de l'Italie du Nord, les Béguines et les Bégards des confins septentrionaux de la France et de l'Empire.

Certains, comme l'abbé calabrais Joachim de Fiore, ne voient d'espérance que dans l'avènement sur terre d'un troisième âge, après celui du Père et du Fils, âge de l'Esprit que réalisera une communauté d'« hommes spirituels » – qui devront peut-être pour cela recourir à « une œuvre active ou même révolutionnaire ».

C'est dans ce contexte que François d'Assise a vingt ans, en 1201 ou 1202. Son succès va venir de ce qu'il répond à l'attente d'une grande partie de ses contemporains, à la fois dans ce qu'ils accueillent et dans ce qu'ils refusent.

François est un enfant de la ville, un fils de marchand, son premier terrain d'apostolat est le terrain urbain, mais à la ville il veut apporter le sens de la pauvreté face à l'argent et aux riches, la paix au lieu de ces luttes intestines qu'il a connues à Assise, entre Assise et Pérouse.

Retrouvant, dans un contexte nouveau, l'esprit de saint Martin qui allait se ressourcer dans la solitude du monastère de Marmoutier en abandonnant provisoirement son siège épiscopal de Tours, il cherche l'alternance entre l'action urbaine et la retraite érémitique, la grande respiration entre l'apostolat

parmi les hommes et la régénération dans et par la solitude. À cette société qui s'assied, qui s'installe, il propose la route, le pèlerinage.

Laïc en un temps qui a vu la canonisation (1199) par le nouveau pape Innocent d'un laïc marchand, Homebon de Crémone, il veut montrer que les laïcs sont dignes et capables de mener, comme les clercs, avec les clercs, une vie vraiment apostolique. Et si, malgré les déchirements et les heurts, il reste fidèle à l'Église, par humilité, par vénération des sacrements dont l'administration réclame un corps de ministres différents et respectés, il refuse significativement, dans sa fraternité et autant que possible dans son ordre naissant, la hiérarchie et la prélature. Dans ce monde où apparaît la famille conjugale et agnatique restreinte, mais où l'antiféminisme demeure fondamental et où règne une grande indifférence à l'enfant, il manifeste, par ses liens avec quelques femmes proches et d'abord sainte Claire, par son exaltation de l'enfant Jésus au sein de la crèche de Greccio, son attention fraternelle à la femme et à l'enfant.

À tous, loin des hiérarchies, des catégories, des compartimentages, il propose un seul modèle, le Christ, un seul programme, « suivre nu le Christ nu ».

Dans ce monde qui devient celui de l'exclusion – marquée par la législation des conciles, les décrets du droit canon – et de l'exclusion des juifs, des lépreux, des hérétiques, des homosexuels, où la scolastique exalte la nature abstraite et n'en ignore que mieux, sauf exceptions, l'univers concret, il proclame, sans le moindre relent de panthéisme, la présence divine dans toutes les créatures. Entre le monde monastique baignant dans les pleurs et la masse des insouciants immergés dans une illusoire gaieté, il propose le visage joyeux, riant, de celui qui sait que Dieu est joie.

Il est le contemporain des sourires gothiques. Il est aussi de son temps, à côté de ses ouvertures et de ses refus, par ses hésitations et ses ambiguïtés.

Une hésitation majeure : en quoi réside le meilleur idéal de la vie humble, dans le travail ou dans la mendicité ? Comment se situe la pauvreté volontaire par rapport à la pauvreté subie ? Quelle est, des deux, la pauvreté « réelle » ?

Comment doit vivre l'apôtre, le pénitent, dans la société ? Quelle est la valeur du travail ?

Une ambiguïté essentielle : quels sont les rapports entre la pauvreté et la science ? La science n'est-elle pas une richesse, une source de domination et d'inégalité ? Les livres ne sont-ils pas un de ces biens temporels qu'il faut refuser ? Face à l'essor intellectuel, au mouvement universitaire qui bientôt happera les *leaders* franciscains, François hésite. Plus généralement, on peut se demander si, quand il meurt, François pense avoir fondé la dernière communauté monastique ou la première fraternité moderne.

II

À la recherche du vrai saint François

Ce texte a été publié une première fois en italien (traduit par Lisa Barruffi) sous le titre « Francesco d'Assisi » dans *I Protagonisti della storia universale*, vol. IV, *Cristianesimo e Medioevo*, Milan, 1967, pp. 29-56, et republié en 1998 sous le titre *Francesco d'Assisi* aux Edizioni Biblioteca Francescana, Milan. Il est inédit en français.

EN QUÊTE DU VRAI SAINT FRANÇOIS

Rien de plus facile *a priori* que de présenter saint François d'Assise. Il a laissé plusieurs écrits qui nous renseignent sur sa sensibilité, ses intentions, ses idées. Ami de la simplicité dans ses écrits comme dans sa vie et dans son idéal, volontairement ignorant des subtilités scolastiques, il n'a pas enveloppé sa pensée et ses effusions littéraires d'un vocabulaire ou d'un style savants ou obscurs réclamant un gros effort d'élucidation ou d'interprétation. Saint d'un nouveau genre, dont la sainteté s'est moins manifestée par des miracles – nombreux cependant – et par l'étalage de vertus – rares et éclatantes pourtant – que par la ligne générale d'une vie tout entière exemplaire, il a eu, dans son entourage même, de nombreux biographes non seulement documentés, mais soucieux aussi de le peindre dans cette vérité, cette simplicité, cette sincérité qui ont toujours rayonné naturellement de lui. Ami et frère de toutes les créatures et de toute la création, il a répandu tant de sollicitude, de compréhension fraternelle à tous, de charité au sens le plus élevé, c'est-à-dire d'amour, que l'histoire lui a comme donné en échange une même sympathie et admiration affectueuse et générale. Tous ceux qui ont parlé de lui, écrit sur lui – catholiques, protestants, non chrétiens, incroyants – ont tous été touchés et souvent fascinés par son charme. La géographie et l'histoire lui ont aussi naturellement donné le cadre, l'environnement intimes qui font apparaître

avec une forte évidence les liens profonds qui l'unissaient à son pays : à sa ville, Assise, au bord des routes, au contact de la plaine et de la montagne, à portée des hommes et près des solitudes ; à son Ombrie propice aux cheminements par monts et par vaux, pleine de silence et de bruit, de lumière et d'ombre, agricole et marchande, frémissante d'un peuple simple et profond, tranquille et passionné, brûlant à l'intérieur, mais saisi parfois de brusques flambées, accordé aux arbres, à la terre, aux rochers, aux rivières sinueuses, escorté par un monde d'animaux nobles et familiers – les moutons, les bœufs, les ânes, les oiseaux –, où se distinguent les colombes, les corneilles et les choucas auxquels il prêcha, le faucon, le faisan, les abeilles laborieuses et l'humble cigale qui venait chanter sur sa main ; à l'Italie déchirée entre pape et empereurs, cités dressées l'une contre l'autre, noblesse et peuple, traditions rurales et progrès d'une économie de plus en plus envahie par l'argent, et qui l'unissaient aussi à son époque, ce temps trépidant de l'essor urbain, de l'inquiétude hérétique, de l'élan prêt à se briser pour la croisade, de la poésie courtoise, elle aussi déchirée entre la brutalité des passions et le raffinement des sentiments. Comme il semble facile de le situer ! Et dans ce décor lumineux, l'historien se voit offrir, par une dernière grâce, un autre cadeau inestimable : la poésie qui se dégage de saint François, la légende qui a émané de lui dès son vivant font tellement partie de son personnage, de sa vie, de son action qu'en lui Poésie et Vérité se confondent. Il y a plus de cent ans, déjà, Ernest Renan admirait « que sa merveilleuse légende pût être étudiée de très près et confirmée dans ses grandes lignes par la critique ».

Et pourtant. Le simple, l'ouvert, le tant raconté et dépeint saint François se dérobe derrière une des questions les plus embrouillées de l'historiographie médiévale. Il est paradoxal d'être obligé d'aborder cet homme qui se méfiait tant des livres savants et de l'érudition par une esquisse, au moins, des raisons qui rendent si difficiles à exploiter les sources de son histoire.

La première difficulté vient des écrits de saint François lui-même. D'abord, le saint, dans son humilité, ne s'est pas raconté. Il ne faut donc attendre de son œuvre aucun renseignement précis sur sa vie. On n'y trouve que des allusions à certains de ses comportements qu'il donne à ses frères en exemples. Ainsi dans son *Testament*, le plus « autobiographique » de ses écrits, il rappelle qu'il a toujours cherché à travailler de ses mains pour que les frères en fassent autant : « Et moi je travaillais de mes mains, car je veux travailler ainsi ; et je veux que travaillent tous les autres frères, de cette façon honnête de travailler[1]. » D'autre part, un au moins de ses écrits les plus importants, la première « Règle » qu'il écrivit en 1209 ou 1210 pour ses frères, est perdue. Nous savons, notamment par François lui-même et par saint Bonaventure, qu'elle était courte et simple et se composait essentiellement de quelques passages de l'Évangile. Mais les essais de certains historiens pour la reconstituer demeurent très hasardeux et il est impossible de s'appuyer sur ce document décisif pour dire si, à cette époque, François avait déjà accepté l'idée de faire de lui et de ses compagnons un nouvel « ordre » intégré dans l'Église ou s'il n'envisageait que la formation d'un petit groupe de laïcs indépendants de l'organisation ecclésiastique. Également perdus, sauf découverte rendue improbable par le zèle avec lequel les érudits « franciscanisants » ont fouillé bibliothèques et archives, sont des lettres (nous connaissons l'existence d'une aux frères de France, d'une autre à ceux de Bologne, de plusieurs au cardinal Ugolino protecteur des Mineurs, le futur pape Grégoire IX), des poèmes et cantiques. De ces poèmes nous avons gardé celui qui en était probablement le chef-d'œuvre, le *Cantico di frate Sole*, le « Cantique de frère Soleil », mais si nous avions conservé les autres dont nous savons que certains étaient en latin et d'autres en italien, d'autres encore peut-être en français, nous aurions une image plus complète de saint François poète – aspect essentiel de sa personnalité.

À ces pertes s'ajoutent des incertitudes sur l'authenticité de certains des écrits qui nous ont été légués sous le nom de saint François. Ces doutes ne portent que sur des textes considérés en général comme secondaires, mais, pour certains, l'enjeu de la discussion n'est pas dépourvu d'importance pour la connaissance de la pensée de saint François. Ainsi la lettre adressée « à tous les podestats, à tous les consuls, juges et recteurs du monde entier ainsi qu'à tous les autres à qui ce document pourra parvenir[2] », et connue sous le nom de « Lettre aux gouvernants des peuples », ne peut être attribuée à saint François qu'en raison de son contenu. Aucune preuve externe ne permet d'en affirmer l'authenticité. Or, si les recommandations qu'elle contient peuvent correspondre aux intentions connues par ailleurs du saint, si cet appel fait aux gouvernants de respecter et de faire respecter les commandements de Dieu semble convenir à une époque où la Chrétienté englobait dans un même corps pouvoirs temporels et pouvoirs spirituels et à un homme qui a toujours eu le souci de rétablir la concorde, la paix, l'amour dans les communautés civiles et de contribuer au salut des collectivités comme à celui des individus, il présente aussi des aspects déconcertants. L'allusion insistante à l'approche de la fin du monde rappelle plutôt les idées apocalyptiques de certains milieux franciscains au XIII[e] siècle que la position de saint François lui-même, qui a fait plusieurs fois mention de l'importance de la préparation au Jugement dernier dans la vie des chrétiens et des clercs, mais ne semble pas avoir cru à la proximité historique de cet événement. De même, ce geste spectaculaire fonderait un franciscanisme proprement « politique », dont s'inspireraient volontiers certains tribuns contemporains, mais qui semble dépasser la pensée et l'action plus discrètes et plus profondes de saint François.

On tend aujourd'hui à considérer comme authentique la lettre à frère Antoine de Padoue, mais la forme, au moins, en reste douteuse et l'approbation que François, en contradiction avec sa méfiance habituelle à

l'égard de la science, y donne à l'enseignement scolastique de la théologie laisse perplexe.

Enfin, si l'interprétation des textes authentiques de saint François offre peu de place à de graves divergences, étant donné la simplicité et la clarté du vocabulaire et du style de leur auteur, il n'en va pas de même pour les circonstances de leur composition. Quelle est, par exemple, la part des pressions externes dans les modifications que le saint apporta à la Règle de 1221 que ni le pape ni une partie des Mineurs n'approuvèrent ? Récemment on a cru – sans fondement sérieux à mes yeux – pouvoir atténuer la portée du *Testament* en prétendant que saint François, diminué par la maladie, avait dicté ce texte sous l'influence des Frères mineurs du couvent de Sienne qui l'avaient recueilli et que le rigorisme de cet écrit reflète plus la position « extrémiste » de ces frères que celle de saint François.

Ainsi, à travers l'esquisse sommaire des problèmes que posent les œuvres de saint François, on aperçoit la source principale des difficultés de l'historiographie franciscaine : l'existence, du vivant même du saint, de deux tendances au sein de l'Ordre, chacune cherchant à tirer le fondateur vers elle et à interpréter dans son sens ses paroles et ses écrits. Entre, d'une part, les rigoristes qui exigeaient des Mineurs de pratiquer une totale pauvreté, collective et individuelle, de refuser, dans les églises, les couvents, la liturgie des offices de l'Ordre, tout apparat, de garder leurs distances vis-à-vis de la curie romaine suspecte de pactiser trop facilement avec le siècle, et, d'autre part, les modérés, convaincus de la nécessité d'adapter l'idéal de la pauvreté à l'évolution d'un Ordre de frères de plus en plus nombreux, de ne pas rebuter par un refus de tout agrément extérieur les foules toujours plus denses qui se tournaient vers les Mineurs, de voir dans le Saint-Siège la source authentique de la vérité et de l'autorité dans une Église dont l'Ordre était partie intégrante, où situer le vrai François ?

Il devrait suffire, pour répondre, de compléter la lecture de ses œuvres par l'examen de sa vie. Mais ici la difficulté est majeure. Les dissensions à l'intérieur de l'ordre des Mineurs au XIIIe siècle ont eu pour résultat, en effet, de nous priver de sources dignes d'entière confiance sur la vie du fondateur de l'Ordre. Ces dissensions commencèrent parmi les Frères mineurs du vivant de saint François, elles le déterminèrent à revenir de Terre sainte en 1220, à rédiger en 1221 une nouvelle Règle qu'il dut d'ailleurs aussitôt modifier, à abandonner la direction de l'Ordre dès 1220 à Pietro Cattani puis, après la mort de celui-ci, en 1221, à frère Elia. Elles contribuèrent à sa retraite à la Verne en 1224. Ces divisions s'accentuèrent après la mort de François, d'autant plus que frère Elia, qui domina l'ordre jusqu'en 1239 – bien qu'il ait cédé le ministériat général à Giovanni Parenti de 1227 à 1232 –, l'engagea décidément dans la voie de l'apparat, symbolisé par la construction de la somptueuse basilique de San Francesco à Assise, et exaspéra les tenants de l'austérité. Dans la seconde moitié du siècle, les oppositions – malgré les interventions pontificales et, parfois, à cause d'elles – s'accusèrent, et les deux tendances se constituèrent en véritables factions ennemies. Les *Conventuali* (Conventuels) acceptèrent de suivre la Règle interprétée et complétée par des bulles pontificales qui atténuèrent la pratique de la pauvreté, tandis que leurs adversaires – en général appelés *Spirituali* (Spirituels), surtout en Provence, ou *Fraticelli* (Fraticelles), principalement en Italie –, de plus en plus imprégnés d'idées millénaristes issues de Gioacchino da Fiore (Joachim de Flore), de plus en plus extrémistes dans l'austérité et hostiles à Rome, se trouvèrent réduits à des positions hérétiques. Le grand espoir que fit naître en eux l'élection au trône pontifical, en 1294, de l'ermite Pietro di Morrone s'éteignit bien vite car, au bout de six mois, Célestin V fut contraint, selon le mot de Dante, au *gran rifiuto*, à renoncer à la tiare. Bien que des Spirituels aient survécu jusqu'à la fin

du XV[e] siècle (fraticelles irréductibles ou mineurs rigoristes qui devinrent les « Observants »), on peut considérer que la querelle franciscaine fut tranchée par le pape Jean XXII en 1322 par la bulle *Cum inter nonnullos*, qui décida dans le sens le plus opposé à la pauvreté absolue et aux tendances des Spirituels.

Mais pour les sources de l'histoire de saint François d'Assise, l'épisode décisif de cette lutte eut lieu en 1260-1266. Dans l'Ordre, il y avait toujours des partisans du juste milieu désireux d'imposer aux deux factions extrêmes un compromis. Ils pensaient comme Dante de la famille de saint François

Sa famille, qui mettait les pas
tout droit dans ses traces, est si rompue
que la queue se heurte avec la tête
et bientôt on verra la récolte
du mauvais labeur, lorsque l'ivraie
se plaindra que le coffre lui soit fermé.
Je dis bien que si on cherchait, feuille à feuille,
dans notre volume, on trouverait encore une page
où on lirait : « Je suis ce que j'étais »,
mais ce n'est pas à Casale ni à Acquasparta
d'où viennent des lecteurs tels de notre règle
que l'un la fuit, et que l'autre la force[3].

Celui dans la bouche de qui Dante place ces paroles est précisément saint Bonaventure qui, porté au ministériat général en 1257 par les modérés pour rétablir l'unité de l'Ordre, allait faire adopter une mesure lourde de conséquences pour l'historiographie de saint François. Les franciscains des deux tendances avaient multiplié les biographies du saint en lui prêtant des propos et des attitudes conformes à leurs positions. On ne savait plus à quel saint François se vouer. Le chapitre général de 1260 confia à saint Bonaventure le soin d'écrire la vie *officielle* de saint François que l'Ordre considérerait désormais comme la seule à dépeindre le vrai François. Cette vie, ou *Legenda*

(appelée *Legenda maior* pour la distinguer d'une *Legenda minor*, abrégé sous forme de leçons liturgiques composées par Bonaventure pour l'usage du chœur), fut approuvée par le chapitre général de 1263, et celui de 1266, prit la décision d'interdire aux frères de lire désormais toute autre vie de saint François et leur ordonna de détruire tous les autres écrits antérieurs concernant François. Étonnante décision dictée sans doute par le désir de mettre fin aux divisions internes, facilitée par une certaine insensibilité de l'époque à l'objectivité scientifique, mais qui manifeste un mépris de l'authenticité d'autant plus curieux que saint François avait proclamé un tout autre respect pour la lettre et l'esprit des textes authentiques – lui qui dans son *Testament* avait déclaré : « Le ministre général, les autres ministres et les custodes sont tenus, par obéissance, de ne rien ajouter ni retrancher à ces paroles. Qu'ils aient toujours avec eux ce texte joint à la Règle. Quand ils liront la Règle ils liront aussi ces paroles[4] » (traduction de Damien Vorreux).

Il est vrai que, dès 1230, le pape Grégoire IX, par la bulle *Quo elongati*, avait permis aux Frères mineurs de ne pas tenir compte de ce passage du *Testament* de saint François. Si l'on pouvait négliger les paroles du saint, à plus forte raison celle de ses biographes.

Le malheur pour les historiens fut que les franciscains obéirent à l'ordre de 1266 au point que la recherche de manuscrits non détruits s'avéra décevante. Mais, ici, on peut encore espérer des découvertes. Depuis la publication par les bollandistes, en 1768, de la *Légende* dite des *trois compagnons* et de la première biographie (*Vita prima*) de Thomas de Celano, on a pu, jusqu'à nos jours, retrouver une série de manuscrits qui limitent – partiellement – les conséquences catastrophiques de l'autodafé de 1266.

Un autre malheur, c'est que la *Legenda* de saint Bonaventure est à peu près inutilisable comme source de la vie de saint François ; en tout cas, elle doit être contrôlée par des documents plus sûrs. En effet, tout à sa tâche de pacificateur, saint Bonaventure, tout en étant animé d'une profonde vénération pour saint

François et puisant aux sources antérieures authentiques, a réalisé une œuvre qui ignore les exigences de la science historique moderne, car elle est tendancieuse et fantaisiste. Fantaisiste, car elle combine des éléments parfois contradictoires pris à des sources différentes sans aucune critique. Tendancieuse, car elle passait sous silence tout ce qui aurait montré que l'ordre franciscain s'était écarté de certaines intentions de saint François et parfois sur des points essentiels ; la science et l'enseignement, le travail manuel, la fréquentation des lépreux, la pauvreté des églises et des couvents. En fait, ce saint François du juste milieu est plus près de celui des Conventuels que celui des Spirituels.

Jusqu'à la fin du XIXe siècle, c'est pourtant ce saint François corrigé, mutilé et édulcoré de saint Bonaventure, affadi encore par le recours à une médiocre œuvre de dévotion écrite par Barthélemy de Pise dans la première moitié du XIVe siècle et approuvée par le chapitre général de 1399, qui fut considéré comme le vrai saint François.

Les exigences de la critique historique moderne conduisirent, à la fin du XIXe siècle, à une révision du saint François traditionnel. On peut considérer comme la préface de cette révision la célébration du septième centenaire de la naissance de saint François en 1882 et la parution, à cette occasion, de l'encyclique *Auspicato concessum* de Léon XIII. Mais le réel départ de la quête du vrai saint François date de l'ouvrage fondamental du protestant Paul Sabatier, en 1894.

Depuis, l'historiographie franciscaine s'est développée, et compliquée aussi, au point qu'un résumé très simplifié peut seul en être donné ici.

On considère que les sources essentielles de la vie de saint François s'ordonnent autour de deux personnages représentant, l'un, les milieux franciscains modérés, l'autre, les milieux franciscains rigoristes. Il faut noter qu'on a retrouvé plus facilement les manuscrits du groupe modéré que ceux du

groupe opposé, si bien que la question des sources franciscaines aujourd'hui, c'est surtout la critique des sources de tendance disons « spirituelle ».

Les œuvres du premier groupe ne sont pourtant pas d'interprétation aussi simple qu'on le croit. Elles ont toutes pour auteur le franciscain Thomas de Celano qui les a composées à la demande de hautes personnalités ecclésiastiques. Réputé pour l'élégance de son style, il écrivit d'abord sur la sollicitation de Grégoire IX une vie de saint François, la *Vita prima*, achevée en 1228. Cette vie, très bien informée, passe sous silence toute trace de dissension soit à l'intérieur de l'Ordre, soit entre l'Ordre et la curie romaine, fait la part belle à frère Élie, alors très puissant, et s'inspire des modèles hagiographiques traditionnels : la vie de saint Martin de Tours par Sulpice Sévère et la vie de saint Benoît par Grégoire le Grand. Vers 1230, Thomas de Celano rédigea un résumé pour les lectures aux matines, la *Legenda chori*.

En 1244, le ministre général Crescence de Jesi demanda à Thomas de Celano de compléter la *Vita prima* par une nouvelle vie qui apporterait de nouveaux éléments réclamés par des frères qui n'avaient pas connu saint François, et il demanda à tous ceux qui pourraient aider Thomas de Celano de rédiger à son usage leurs souvenirs sur saint François. Ainsi la *Vita secunda* pose plusieurs problèmes importants : quels sont ses rapports et ses différences avec la *Vita prima* ? Dans quelle mesure traduit-elle les apports des rédacteurs de mémoires qui ont fourni une documentation à Thomas de Celano ? Jusqu'à quel point la *Vita secunda* souffre-t-elle de l'embellissement du souvenir ?

Parmi ceux qu'utilisa Thomas de Celano, il y avait trois frères qui avaient spécialement bien connu François, les frères Rufin, Ange et Léon, ce dernier étant précisément le personnage central de l'autre groupe des biographes de saint François. Cette collaboration, difficile d'ailleurs à préciser, complique donc encore le problème de la *Vita secunda*.

Dans la lettre qu'ils avaient adressée en 1246 à Thomas de Celano en lui envoyant leur *Légende*, les trois compagnons déclaraient : « Au lieu de

rapporter des miracles qui, à la vérité, ne constituent pas la sainteté mais seulement la manifestent, nous nous sommes de préférence attachés à faire connaître la vie édifiante et les véritables intentions de notre bien-heureux Père. » Cette conception nouvelle, « progressiste », de la sainteté ne satisfaisait pas les besoins des foules habituées à être rassasiées de miracles. C'est pour répondre à ces besoins traditionnels que Thomas de Celano dut, à la demande du nouveau ministre général Jean de Parme, rédiger en 1253 un *Traité des miracles* de saint François. Bien que ces miracles soient surtout des miracles accomplis par le saint après sa mort et que le *Traité* soit ainsi un complément aux deux *Vitae*, il n'en marque pas moins un pas en arrière par rapport à la biographie spirituelle de saint François.

Face à cet ensemble cohérent, bien établi, exactement daté, des écrits de Thomas de Celano, le groupe adverse des biographies de François offre de nombreuses lacunes, de grandes incertitudes. Le personnage central, soit comme informateur, soit comme auteur, est frère Léon, confesseur de saint François et donc bien placé pour connaître la vie intérieure du saint. Mais aucune des œuvres que la critique lui attribue ne présente un caractère d'authenticité certain. *La Légende des trois compagnons* (*Legenda trium sociorum*) que nous possédons n'est probablement pas l'original adressé à Thomas de Celano, mais vraisemblablement une compilation du début du XIVe siècle puisant à la fois dans la *Vita secunda* de Thomas, dans des sources authentiquement léoniennes non utilisées par Thomas, et, peut-être, parmi elles, dans le texte original de frère Léon : le *Speculum perfectionis* ou *Miroir de la perfection*, qui ne doit pas être non plus une œuvre authentique de frère Léon, mais a dû être composée après sa mort, d'après les récits ou des écrits de Léon directement transcrits. Le *Manuscrit Philippe* est une version ancienne des *Actus beati Francisci et sociorum ejus – Actes de saint François et de ses compagnons* –, compilation du XIVe siècle proche des *Fioretti*. Ce manuscrit renferme probablement des paragraphes reproduisant un texte original de frère Léon.

Enfin, le plus précieux, peut-être, de ces textes est la *Legenda antiqua*, éditée en 1926, qui semble le plus authentique des textes attribués à frère Léon, mais qui pose des problèmes non encore résolus.

Donc, l'utilisation de ce groupe de textes se heurte à de nombreuses difficultés. Si, face au saint François « officiel », il semble présenter un saint François plus intransigeant, moins léché, plus vrai, il ne faut pas oublier qu'il déforme aussi probablement saint François en sens opposé. Et l'historien qui aimerait bien contrebalancer la version « revue et corrigée » de saint François par celle de frère Léon est obligé de reconnaître que l'autodafé de 1266 a réussi jusqu'à nouvel ordre à le priver de textes dont il puisse se servir en toute sécurité.

Parmi les autres textes fournissant des données biographiques sur saint François, il faut accorder une place à part à deux ouvrages de caractère plus légendaire qu'historique, mais qui ont joué un rôle de premier plan dans la mythologie franciscaine.

Le premier, c'est le *Sacrum Commercium beati Francesci cum domina Paupertate* (« Les Noces spirituelles de saint François avec Dame Pauvreté »), petite épopée composée dès 1227, exprimant un thème né sans doute du vivant même du saint et appelé à une grande fortune.

Le second, ce sont les *Fioretti*, compilation en italien rassemblant, un siècle environ après la mort de saint François, des petits récits édifiants, les uns traduits de divers opuscules latins de dévotion, les autres illustrant par des *exemples* anecdotiques les maximes du *Speculum perfectionis*. Cette œuvre très populaire, après avoir failli tomber dans un discrédit dû à la critique moderne, retrouve aujourd'hui un certain crédit. Elle semble plus près de sources authentiques qu'on ne l'a cru, elle est fortement marquée par l'influence des Spirituels et rétablit un certain équilibre rompu en faveur du saint François officiel ; elle manifeste, enfin, que saint François a inspiré très tôt une

littérature où la légende et l'histoire, la réalité et la fiction, la poésie et la vérité sont intimement liées[5].

VIE DE SAINT FRANÇOIS

Quand Francesco Bernardone naquit, en 1181 ou 1182, à Assise, sa mère, en l'absence du père, marchand-drapier qui voyageait pour ses affaires en France, le fit baptiser sous le nom de Jean-Baptiste, le saint du désert, de la prédication et de l'annonce, pour qui François eut toujours une dilection particulière. Quand et pourquoi le prénom de François, alors « singulier et inhabituel » remplaça celui de Jean, on ne sait. Des trois principales hypothèses qui ont été avancées : le changement de prénom par le père à son retour du pays dont il aurait donné le nom au nouveau-né, l'hommage rendu plus tard à la mère qui aurait été française – ce qui n'est pas du tout prouvé –, la persistance d'un surnom qui lui aurait été donné dans sa jeunesse à cause de son engouement pour la langue française, la dernière paraît la plus vraisemblable. Le français qu'il apprit avant sa conversion, parce qu'il était la langue par excellence de la poésie et des sentiments chevaleresques, continua à être la langue de ses effusions intimes. « Quand il était plein de l'ardeur du Saint-Esprit, dit Thomas de Celano, il parlait à haute voix en français. » Il chantait dans les bois en français, il mendia un jour en français de l'huile pour le luminaire de San Damiano qu'il réparait. Le français le plongeait dans l'ivresse et la jubilation. En 1217, il voulut partir lui-même comme missionnaire pour cette France qu'il pressentait réceptive à sa prédication et dont il admirait la dévotion eucharistique au point de vouloir y mourir à cause de cette vénération pour le saint sacrement. En tout cas, il n'est pas indifférent de noter qu'en un temps où les noms avaient une signification profonde –

lourde de sens symboliques – le seul fait d'accepter et de répandre un prénom insolite manifestait la volonté de François d'innover dans son apostolat.

Mais le jeune Francesco Bernardone ne laissait pas pressentir sa future vocation. Thomas de Celano a accablé ses parents en les accusant de l'avoir élevé déplorablement et a poussé au noir le tableau de son adolescence dépravée. Lieu commun d'hagiographe. À quoi le jeune homme passait-il son temps ? Aux divertissements de son milieu, sans plus : aux jeux, à l'oisiveté, aux bavardages, aux chansons, à la mode vestimentaire. Il cherchait peut-être à y éclipser ses compagnons, à être le meneur de ce qu'on a appelé avec beaucoup d'exagération « la jeunesse dorée d'Assise ». Le trait le plus intéressant est que ce fils de marchand, par un réflexe naturel à la jeune génération de son groupe social, cherchait à mener le train de vie chevaleresque, à imiter le comportement des nobles plus qu'à pratiquer les vertus et les défauts de la bourgeoisie commerçante. S'il était, en effet, « habile en affaires », il était surtout « grand gaspilleur ». La largesse, voilà ce qui le rapprochait des nobles. Thomas de Celano, qui le dit « très riche », reconnaît d'ailleurs que la fortune dont il disposait grâce à son père était inférieure à celle de la plupart des jeunes nobles : « plus pauvre en biens, il était plus généreux en largesse ». Puis, la culture : grand admirateur de la poésie courtoise, il se fait lui-même parmi ses compagnons chansonnier et jongleur. Enfin, le genre de vie : ce qui l'attire, c'est la guerre, le métier des armes. Ce ne sont pas les occasions qui lui manquent. À Assise, d'abord, où une double lutte se poursuivait entre les partisans du pape et ceux de l'Empereur, également soucieux de disposer de cette place forte bien située et de sa forteresse – la Rocca – redoutable, entre la noblesse et le peuple d'Assise, c'est-à-dire entre les vieilles familles féodales et la nouvelle bourgeoisie marchande, appuyée par le petit peuple pour constituer une *commune* qui assure à la ville son indépendance vis-à-vis des étrangers – allemands ou pontificaux – et de l'aristocratie féodale. Ce parti « populaire » semble l'emporter. En 1200, le peuple d'Assise chasse la garnison allemande de

la Rocca, refuse de livrer la forteresse aux légats du pape et, pour plus de sûreté, la détruit, démolit ou brûle les palais des nobles à l'intérieur de la cité et leurs châteaux aux alentours, en tue une partie et contraint les autres à l'exil, se protège, enfin, en enfermant la ville dans des remparts hâtivement construits. Que François Bernardone ait participé à ces luttes, c'est plus que probable. On a même supposé que c'est en travaillant à la construction des remparts qu'il s'est initié à la maçonnerie qu'il pratiquera plus tard comme bâtisseur et rebâtisseur de chapelles et d'églises, à commencer par San Damiano !

Ce qui est sûr, c'est qu'un épisode de ces luttes finit mal pour Francesco Bernardone. Les familles nobles chassées d'Assise – comme celle de la future sainte Claire, la famille Offreduccio di Favarone – se réfugièrent dans la vieille rivale d'Assise, Pérouse. Les Pérugins, pour les rétablir dans leurs biens et dans leur état, déclarèrent la guerre au peuple d'Assise. François, qui participait à la bataille que les deux villes se livrèrent, en 1202, au ponte San Giovanni sur le Tibre, y fut fait prisonnier par les Pérugins et resta plus d'un an en prison à Pérouse. Détail caractéristique : « Comme il vivait à la manière des nobles, c'est avec les chevaliers qu'il fut emprisonné. » Libéré en novembre 1203, il n'est détourné du désir de la gloire militaire ni par cette fâcheuse expérience ni par une longue maladie qui l'immobilise une grande partie de l'année 1204. En 1205, il décide d'accompagner en Apulie un noble d'Assise qui va servir dans les armées pontificales contre les troupes impériales. Un songe semble le confirmer dans cette intention. Il voit toute sa maison pleine d'habits militaires et d'armes. Rêve de noble, non de marchand, note avec quelque malice Thomas de Celano : « Il n'avait pas l'habitude de voir de tels objets dans sa maison, mais plutôt des tas de draps à vendre. » Il interprète cette vision comme l'annonce de ses futurs succès guerriers en Apulie. Il ne comprend pas encore que la vision est symbolique, qu'il sera appelé à d'autres combats, à user d'autres armes, spirituelles. C'est en effet sur le chemin de l'Apulie, à Spolète, qu'une autre vision l'arrête. Il n'ira pas en Apulie, il ne sera pas un glorieux

militaire. La conversion est en marche. Il sera un des plus grands saints de l'histoire du christianisme. Mais il apportera à sa nouvelle vie les passions de sa jeunesse : la poésie et le goût de la joie qui de profanes se feront mystiques ; la largesse qui consistera à répandre non l'argent mais la parole, les forces physiques et morales, soi-même tout entier ; l'ardeur militante qui lui permettra d'endurer toutes les épreuves et de se lancer à l'assaut de toutes les forteresses dressées sur le chemin du salut de ses frères, à l'assaut de Rome, du Sultan, du péché sous toutes ses formes.

LA CONVERSION

La conversion de saint François, selon Thomas de Celano, présente des incohérences accrues par la différence de ton entre la *Vita prima* et la *Vita secunda*. On a tenté de résoudre ces difficultés en supposant que Thomas avait eu à sa disposition des sources disparates qu'il a essayé d'harmoniser sans grand succès et en interprétant les deux textes à des niveaux différents, mais non contradictoires. La conversion serait présentée dans la *Vita prima* dans une perspective « spirituelle », ou psychologique, et dans la *Vita secunda* dans une perspective « religieuse », ou mystique. Ne suffit-il pas de reconnaître qu'un phénomène de conversion s'analyse malaisément et que le plus important pour l'historien est de s'en tenir aux thèmes, aux épisodes qui en ont marqué les étapes et d'en dégager l'importance historique ? Il est remarquable que, malgré le caractère d'illumination soudaine, de brusque mutation que revêt toujours une conversion dans un récit hagiographique, celle de saint François, selon Thomas, s'étend sur quatre ou cinq ans et suit un itinéraire, progresse en plusieurs épisodes. Premier épisode : l'ébranlement initial se situe pendant une maladie. Sur la nature de cette maladie qui dura des mois nous ne savons rien, mais, dès maintenant, se révèle un trait essentiel de la personnalité physique et

spirituelle de François : c'est un homme malade. Il souffrira jusqu'à la mort de deux espèces de maux : des maux d'yeux, d'une part, des affections du système digestif : estomac, rate, foie, de l'autre. Les voyages, les prédications, les fatigues, les pratiques ascétiques aggraveront cette mauvaise santé. Mais François n'a pas cherché systématiquement à humilier son corps. Son attitude à son égard est ambiguë ou, mieux, ambivalente. Le corps est la source et l'instrument du péché. Donc, il est à cet égard l'ennemi même de l'homme : « Beaucoup, quand ils pèchent ou subissent un tort, y voient souvent la faute de l'ennemi ou du prochain. Mais c'est une erreur, car chacun peut maîtriser l'ennemi, c'est-à-dire le corps[6], qui est l'instrument du péché[7]. » Mais il est aussi l'image matérielle de Dieu et plus particulièrement du Christ : « Considère, ô homme, l'état d'excellence dans lequel t'a mis le Seigneur, puisqu'il t'a créé et formé *à l'image* de son fils bien-aimé selon le corps et *à sa propre ressemblance* selon l'esprit[8]. »

Ainsi, il faut mortifier le corps, mais pour le mettre, comme l'âme, au service de l'amour de Dieu. Le corps est, en définitive, comme toutes les créatures, « frère corps », et « nos sœurs, les maladies », sont des occasions indispensables de salut. Mais il ne faut pas s'y complaire au point d'en devenir les esclaves si elles rendent le corps inutilisable à l'œuvre de salut et d'amour. Certes, François n'a pas de sympathie spéciale pour les médecins à qui il préfère le seul vrai médecin, le Christ, mais il cède volontiers et humblement à frère Élie qui le persuade, lorsque sa maladie d'yeux le rend presque aveugle, de consulter les médecins du pape en lui citant la parole de l'Ecclésiastique, XXXVIII, 4 : « Le Très Haut a créé médecine de la terre et le sage ne la méprisera pas. » De même, pendant son séjour auprès des médecins pontificaux à Rieti, il demande à un de ses compagnons : « Je voudrais, frère, que tu prennes en cachette une cithare et que tu y joues quelque musique honnête pour distraire un peu mon frère le corps qui est plein de douleurs. » Le frère ayant peur du qu'en-dira-t-on, François lui dit : « Eh bien, n'en parlons

plus ! Il faut savoir renoncer pour ne pas scandaliser. » Mais dans la nuit un ange viendra, avec sa cithare, remplacer au chevet du malade le frère trop timoré.

Ainsi enracinée dans la douleur physique qui commence à le faire réfléchir sur la destinée humaine et pose le thème, essentiel chez François, des rapports entre l'*homme intérieur* et l'*homme extérieur*, sa conversion se manifeste d'abord par le renoncement à l'argent et aux biens matériels.

La chronologie des épisodes de cette étape est particulièrement confuse chez Thomas de Celano.

Un premier acte semble se situer lors du départ manqué pour la guerre en Apulie. François rencontre un pauvre chevalier en haillons. Il lui donne son manteau. Bien sûr, vrai ou faux, le geste tend à faire de François un nouveau saint Martin. Et Thomas de Celano, qui ne manque pas d'établir la comparaison, souligne qu'elle est à l'avantage de François qui a donné son manteau entier, alors que Martin n'en avait donné que la moitié.

Différence significative de deux personnalités diverses, peut-être – Saint François est, dès le début, l'homme du don total –, de deux époques dissemblables à coup sûr. Au tournant du IVe au Ve siècle, le besoin matériel spirituel de la société occidentale, c'est le partage des biens, une nouvelle répartition entre anciens nantis et nouveaux pauvres, tandis qu'au tournant du XIIe au XIIIe siècle, c'est l'acceptation ou le refus de posséder ce que procure l'argent au rythme accéléré de la diffusion de l'économie monétaire.

Premier abandon, premier refus symbolique. Rentré à Assise, François y est choisi par ses compagnons comme chef ou roi de la jeunesse, suivant un vieux rite folklorique. Mais ce chef profane s'éloigne peu à peu de ses sujets pour se préparer, en allant méditer dans une grotte écartée, en compagnie d'un seul ami, confident intime de ses pensées, à une vie nouvelle. À cet ami il révèle ce que sera pour lui le trésor caché qu'il dit chercher et la fiancée que les gens d'Assise le soupçonnent de se préparer à épouser. Le trésor, ce sera la sagesse

divine, et l'épouse la vie religieuse. Est ainsi préfiguré le thème du mariage avec la pauvreté.

La pauvreté, voilà celle dont lentement il s'approche. Suspect est le récit de Thomas de Celano qui le fait aller à Rome où il se serait mêlé à la foule des mendiants devant la basilique de Saint-Pierre. Indigné de voir la modicité des offrandes faites au chef de l'Église, il lui aurait donné tout ce qu'il avait avec lui. Mais cet appel à enrichir Rome ne ressemble pas à François, et l'on doit voir ici un de ces épisodes pro-romains que Thomas de Celano et le courant franciscain modéré ont introduits en les forgeant de toutes pièces dans la vie du saint.

Les événements alors se précipitent. Ému par le délabrement de la petite église de San Damiano, que le pauvre prêtre qui la dessert n'a pas les moyens de réparer, il rassemble un paquet de draps dans la maison paternelle, les charge sur un cheval, va les vendre à Foligno en même temps que le cheval, revient à pied à Assise et donne tout le produit de la vente au pauvre prêtre. Furieux de la disparition de ses marchandises, son père le fait rechercher. François se cache dans la cave d'une maison abandonnée où son fidèle ami le ravitaille en secret. Puis, décidé à assumer sa responsabilité, il quitte sa cachette et s'exhibe à ses compatriotes. Amaigri par les privations, il s'accuse publiquement de paresse et d'oisiveté. Ce changement stupéfie les gens d'Assise qui se moquent de lui, le traitent de fou, lui jettent de la boue et des pierres : préfiguration de la persécution, de la recherche du martyre, esquisse de l'imitation du Christ aux outrages, de l'*Ecce Homo*. Accouru au bruit, son père le saisit, l'enferme, enchaîné, dans un cachot de sa maison. Au bout de quelques jours, sa mère, émue de compassion, le délivre. Il va chercher refuge auprès de l'évêque, et là, en présence de l'évêque, témoin garant et protecteur, publiquement, face à son père bouillant de rage, il accomplit l'acte solennel qui marque la rupture avec sa vie antérieure et qui le délivre. Il renonce à tous ses biens, puis se dévêt entièrement et, nu, manifeste son dépouillement absolu.

Au cours de cette période, il a pourtant connu des hésitations. Il a vu en rêve, à plusieurs reprises, une femme repoussante, difforme exagérément bossue. Caricature de l'épouse attendue ? Image répugnante de la vie misérable qui l'attend ? François éloigne enfin ce spectre où Thomas de Celano reconnaît le diable et où l'historien pressent peut-être une sorte de tentation de saint Antoine – autre modèle de François.

Il a rompu avec la vie mondaine, il ne s'est pas encore engagé dans la vie nouvelle. Ses premiers pas hésitants sont parfois aussi des faux pas – révélateurs de ses incertitudes, de sa difficulté à trouver le ton juste, à passer d'une vie à l'autre. Un jour qu'il chante des louanges à Dieu en français dans une forêt, une troupe de brigands fond sur lui : « Qui es-tu ? – Je suis le héraut du grand Roi. » Ils le rouent de coups et le jettent dans un fossé plein de neige : « Va donc, paysan, qui te prends pour le héraut de Dieu. »

Il y a donc des obstacles encore à vaincre. Un peu plus tard, un autre grand pas est franchi, le seul que François mentionne au début de son *Testament* quand il évoque sa conversion. « Le Seigneur m'a donné à moi, frère François, la grâce de commencer à faire pénitence ; mais le Seigneur lui-même me conduisit parmi eux et j'usai avec eux de miséricorde ; et quand je m'éloignai d'eux, ce qui m'avait paru insupportable s'était vite changé en douceur d'âme et de cœur. Alors j'attendis un peu, puis je sortis du monde[2]. »

Le baiser au lépreux a fait entrer dans la vie le thème de la répugnance vaincue, de la charité aux souffrants et à frère le corps, du service des plus malheureux, des plus petits.

Mais ensuite ? C'est à San Damiano qu'il interroge Dieu. Et, un jour, Dieu lui répond. Le crucifix – cette peinture où s'incarne une dévotion nouvelle au Christ souffrant et qui est conservée aujourd'hui à Santa Chiara – lui parle. Et Dieu dit à François : « François, va, répare ma maison qui, comme tu le vois, tombe toute en ruine. » Et François, qui n'est pas encore habitué à comprendre le sens symbolique de la parole divine, prend les mots du crucifix au pied de la

lettre. Ce qui tombe en ruine, en effet, ce sont les maisons matérielles de Dieu, les églises délabrées et, pour commencer, San Damiano. Préfigurant la reconstruction spirituelle de l'Église, dont il sera un des grands artisans, François prend la truelle, monte sur les échafaudages et se fait maçon. Un autre thème entre dans sa vie, le travail manuel. San Damiano reconstruit, François travaille à Saint-Pierre près des remparts et, enfin, à la Porziuncola, oratoire perdu dans les bois, mais à proximité des deux léproseries de Sainte-Madeleine et de Saint-Sauveur.

La Porziuncola, c'est, selon le mot de saint Bonaventure, « le lieu que François aima le plus au monde ». C'est là que s'accomplit l'acte ultime de sa conversion. Dieu parle à nouveau à François. Cette fois, il le fait par la voix du prêtre qui, dans l'humble oratoire de la Porziuncola, lit un jour à la messe un texte de l'Évangile que François croit entendre pour la première fois. C'est le chapitre X de Matthieu : « Allez, dit le Sauveur, et annoncez partout que le royaume de Dieu est proche. Ce que vous avez reçu gratuitement, donnez-le gratuitement. N'emportez ni or, ni argent dans vos ceintures, ni sac pour la route, ni deux tuniques, ni chaussures, ni bâton ; car l'ouvrier mérite qu'on pourvoie à son entretien. En quelque ville ou village que vous entriez, informez-vous qui est digne de vous recevoir et demeurez chez lui jusqu'à votre départ. Entrant dans sa maison saluez en disant : Paix à cette demeure. » François s'écrie : « Voilà ce que je veux, ce que je cherche, ce que je désire faire du fond du cœur. » Débordant de joie, il ôte ses chaussures, jette son bâton et ne garde qu'une seule tunique qu'il attache avec une corde en guise de ceinture. Cette tunique, il l'orne d'une image de la Croix et la confectionne si rugueuse qu'il y crucifiera sa chair avec ses vices et ses péchés, si pauvre et si laide que nul au monde ne l'enviera.

C'est la « troisième année de la conversion » de François, le 12 octobre 1208 ou le 24 février 1209. François a vingt-six ou vingt-sept ans. De converti il devient missionnaire. Saint François est né, les franciscains vont naître.

Donc François commence à prêcher, « de sa voix qui est comme un feu ardent ». Il prêche à Assise, dans ou près de l'église où il avait fait, petit enfant, son éducation religieuse et où il sera d'abord enterré, San Giorgio, aujourd'hui englobé dans Santa Chiara. Son premier converti en cette année 1209, c'est un homme pieux et simple dont nous ne savons rien. Puis un homme riche, Bernard de Quintavalle, qui vend tous ses biens, en donne le produit aux pauvres et rejoint François. Le troisième, c'est un autre Assiséen, juriste et chanoine, qui a étudié à Bologne, Pietro Cattani, qui sera le successeur de François à la tête de l'Ordre en 1220. Le quatrième, c'est frère Égide.

Dès ce moment commence la prédication itinérante. De temps en temps, nous en noterons une étape marquée par un épisode célèbre ou significatif, et nous nous attarderons sur les points extrêmes du voyage – vers Rome ou hors d'Italie. Mais, sauf de brèves retraites, François et ses compagnons seront toujours sur les routes, prêchant dans les villes et les villages. Son domaine par excellence c'est l'Italie, de Rome à Vérone, mais surtout l'Ombrie et les Marches. Sa première mission, il l'accomplit, selon la *Légende des trois compagnons*, dans la marche d'Ancône, qui sera un grand foyer du franciscanisme, le berceau des *Fioretti*. Puis, quand ils sont huit, François, qui les envoie toujours deux par deux, comme fit le Christ des apôtres (Marc, VI, 7 ; Luc, I, 1), et qui va lui-même toujours avec un frère, mande frère Bernard et frère Égide vers Saint-Jacques-de-Compostelle. Lui-même et son compagnon vont dans la vallée de Rieti d'où il revient avec de nouvelles recrues, dont frère Ange qui, avec frère Léon et frère Rufin, formera l'équipe des « trois compagnons ». Les voilà donc douze, comme les apôtres, qui dans l'hiver 1209-1210, se retrouvent à la Porziuncola.

Succès et échecs s'équilibrent en ces débuts. Les uns sont assez encourageants pour confirmer François dans sa mission, les autres sont assez nets pour l'inquiéter. Pendant la première campagne dans les Marches, on les a pris, lui et ses compagnons, pour des fous. Bernard et Égide en route pour Compostelle ont été très mal accueillis à Florence. Si Thomas de Celano est muet sur ces difficultés et insiste sur certaines réussites, les « trois compagnons », qui doivent exagérer en sens inverse, parlent d'un échec total. Autre sujet d'inquiétude. Guy, l'évêque d'Assise qui a pourtant protégé François au moment de sa conversion, devient sinon hostile, du moins méfiant. François a dû avoir recours à toute sa force de persuasion pour le convaincre de la légitimité de son activité et de son genre de vie. Pour couper court à ces menaces, François décide d'aller avec les onze frères à Rome et de demander au pape d'approuver sa conduite et celle de ses frères.

FRANÇOIS ET INNOCENT III

Ce voyage à Rome pose à l'historien de difficiles problèmes. D'abord l'approbation que François allait demander au pape était-elle bien celle d'une « règle », donc de la fondation d'un nouvel « ordre » ? Le texte soumis à Innocent III est perdu, et ce que dit Thomas de Celano est bien vague : « François écrivit pour lui et ses frères, présents et futurs, simplement et en peu de mots une formule de vie et une règle essentiellement composée de citations du saint Évangile dont il désirait seulement ardemment réaliser la perfection. » *« Vitae formant et régulant » :* il semble bien que le biographe de 1228 ajoute de son propre chef *régula* et que la vérité réside dans la *formula vitae* – un simple formulaire composé de quelques phrases évangéliques orientant la vie et l'apostolat des frères.

Seconde question : quelle fut l'attitude d'Innocent III ? Il semble bien qu'il y ait eu trois entrevues entre François et le pape et qu'il fut difficile au Poverello d'arracher son approbation au pontife.

Quels sont donc les deux hommes face à face ? Deux pasteurs, dont la personnalité, la fonction, l'expérience sont presque en tout opposées. Innocent III est imbu de la spiritualité pessimiste de la tradition monastique, il a écrit un ouvrage (*Du mépris du monde*) aux antipodes de l'amour que François porte à toutes créatures, bien qu'il n'aspire qu'au ciel, mais auquel il aspire à travers elles. Même si Innocent III n'est pas le pape « politique » que beaucoup d'historiens voient en lui, il est convaincu de la primauté du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel, mieux même, il est persuadé que le vicaire du Christ possède les deux glaives, les deux pouvoirs, François dit : « Que tous les frères se gardent de montrer aucune attitude de pouvoir ou de supériorité, surtout entre eux. Le Seigneur dit dans l'Évangile : "*Les princes des nations les dominent et les grands exercent leur pouvoir sur elles*." Il n'en sera pas ainsi entre les frères mais *quiconque voudra être supérieur parmi eux, qu'il soit leur serviteur et leur esclave, et qui voudra être supérieur qu'il soit mineur*[10]. »

Pour François, les ennemis n'existent pas en dehors de nous, mais ce sont nos vices et nos péchés et, de toute façon, il ne faut pas juger autrui. Innocent III voit l'Église assaillie par des troupeaux d'ennemis, les princes qui se disent chrétiens et sur lesquels il jette tour à tour (sur l'Empereur, sur le roi de France, sur le roi d'Angleterre) l'excommunication et l'anathème, ces hérétiques qui pullulent – des Pauvres de Lyon, devenus les Vaudois, et ces Umiliati, qui ne se sont que partiellement soumis, jusqu'à ces Cathares, à ces Albigeois, contre qui il a prêché la croisade et prépare l'Inquisition. Or, ce laïc en haillons qui vient devant la curie grasse, luxueuse et arrogante, prôner ce scandale, l'application intégrale de l'Évangile, la réalisation de l'Évangile total, n'est-il pas, aux yeux du pape, sur la voie de l'hérésie, sinon déjà un hérétique ? Il y aurait donc eu une première entrevue orageuse. Cet homme avec « sa pauvre tunique, sa

chevelure en désordre et ses immenses et noirs sourcils », Innocent III le prend ou affecte de le prendre pour un porcher : « Laisse-moi tranquille avec ta règle. Va plutôt retrouver tes pourceaux et leur prêcher tous les sermons que tu voudras. » François court dans une porcherie, s'y barbouille de fumier et revient devant le pape : « Seigneur, maintenant que j'ai fait ce que vous m'aviez commandé, ayez à votre tour la bonté de m'accorder ce que je sollicite. » Le pape, conclut le chroniqueur anglais Mathieu Paris, « rentrant en lui-même, regretta de l'avoir reçu si mal, et après l'avoir envoyé se laver, il lui promit une autre audience ».

Ce qui paraît sûr, c'est que, après un premier accueil hostile, soit du pape lui-même soit de la Curie, François prépare la nouvelle rencontre avec Innocent. Il se trouve des introducteurs, des alliés, des protecteurs. Le médiateur, c'est l'évêque Guy d'Assise et celui qui, par son entremise, finit par accepter de préparer les voies de François auprès du pape, c'est le cardinal Jean de Saint-Paul, de la famille des Colonna. Pourtant, quand François peut soumettre le texte de sa « Règle » à Innocent III, celui-ci est effrayé par sa sévérité. L'Évangile intégral, quelle folie ! Mais le cardinal de Saint-Paul trouve l'argument propre à toucher le pontife, un argument religieux et politique à la fois. « Si nous rejetons la demande de ce pauvre sous pareil prétexte, ne sera-ce pas affirmer que l'Évangile est impraticable et blasphémer le Christ son auteur ? » Innocent III, ébranlé mais non convaincu, se contente de dire à François : « Mon fils, va prier Dieu de nous manifester sa volonté ; quand nous la connaîtrons, nous pourrons te répondre en toute sécurité. »

Ce nouveau délai est mis à profit par François et ses alliés, et Dieu manifeste sa volonté. Innocent III eut un rêve : il vit la basilique du Latran pencher comme prête à s'écrouler. Un religieux « petit et laid » la soutint de son dos et l'empêcha de s'écrouler. L'homme de son rêve ne pouvait être que François. Il sauverait l'Église.

Aussi Innocent III approuva-t-il le texte que François lui soumettait. Mais il le fit en s'entourant de nombreuses précautions. Il ne donna qu'une approbation verbale, non écrite. Il imposa aux frères d'obéir à François et à François de promettre obéissance aux papes. Sans leur conférer les ordres majeurs, il fit tonsurer tous ceux qui étaient laïcs et conféra sans doute le diaconat à François. Enfin, il ne les autorisa qu'à prêcher, c'est-à-dire à adresser au peuple des exhortations morales.

François n'en demandait pas plus. « Allez, mes frères », aurait dit Innocent III, selon Thomas de Celano, en les bénissant, « allez avec le Seigneur et que le Seigneur vous inspire, prêchez à tous la pénitence. Quand le Seigneur tout-puissant aura multiplié en vous le nombre et la grâce, revenez joyeusement vers moi et je vous accorderai davantage de faveurs et je vous confierai dans une confiance accrue de plus grandes missions ».

Même à travers ce compte rendu optimiste, on sent que si François avait arraché l'essentiel, il n'avait pas dissipé la méfiance pontificale. Aussi les compagnons de François qui s'étaient hâtés de quitter Rome s'arrêtèrent dans un lieu écarté de la vallée de Spolète et s'interrogèrent sur leur vocation : « Plutôt que d'aller prêcher aux hommes, ne valait-il pas mieux se faire ermites ? » Il fallut à nouveau à François toutes les ressources de son verbe enflammé pour les convaincre de ne pas se dérober à leur mission.

Que saint François lui-même eût été satisfait de son voyage à Rome, on en peut douter si, au lieu de suivre Thomas de Celano, on s'adresse à d'autres sources. Mathieu Paris, suivant le bénédictin Roger de Wendover, situe au retour de Rome, dans la vallée de Spolète, un épisode célèbre de la vie de François : la prédication aux oiseaux. Mais il en donne une interprétation assez éloignée du climat élégiaque où la situeront – à une date plus tardive – les biographes officiels de François. Le saint, ulcéré par l'accueil des Romains, par leurs vices et leurs turpitudes, aurait appelé des oiseaux du ciel et les plus agressifs d'entre eux, ceux à becs dangereux, oiseaux de proie et corbeaux, et

leur aurait enseigné la bonne parole à la place des misérables Romains. On voit d'où vient cette anecdote. Elle est empruntée à l'Apocalypse, XIX, 17-18 : « Et j'ai vu un ange, debout dans le soleil et il criait d'une voix forte et il disait à tous les oiseaux qui volaient dans le ciel : Venez et rassemblez-vous au grand banquet de Dieu ; mangez la chair des rois, la chair des tribuns, la chair des glorieux, la chair des chevaux et des chevaliers, la chair des hommes libres et des esclaves, des petits et des grands. » Cette invective ne ressemble pas au doux François et l'on voit comment le parti franciscain extrémiste a pu vouloir attribuer au fondateur de l'ordre l'assimilation de Rome et de l'Église avec la maudite Babylone. L'iconographie du XIIIe siècle conservera ce souvenir : les images représentant François prêchant aux oiseaux copieront plus ou moins d'autres images contemporaines montrant l'ange de l'Apocalypse appelant les oiseaux à la curée – jusqu'à ce que Giotto impose définitivement l'interprétation idyllique de la scène. En tout cas, derrière cette interprétation forcée et tendancieuse, on sent que François n'a pas dû garder un souvenir enchanté de ses rapports avec Rome et Innocent III. Il pourrait y avoir là un argument contre sa présence au quatrième concile de Latran de 1215 – présence que certains ont affirmée sans aucune preuve.

Revenus à Assise, François et ses compagnons s'installèrent dans la plaine au bord du méandre d'un ruisseau, Rivo Torto. Ils y occupèrent une cabane abandonnée, François rappelant à ses frères qu'« on va plus vite au ciel d'une cabane que d'un palais ». Ils partageaient leur temps en soins aux lépreux, en travail manuel, en mendicité et en prédication, notamment à Assise. Au bout de quelques mois, ils durent quitter leur cabane parce que, selon Thomas de Celano, un paysan invita son âne à entrer dans la masure pour en chasser ses hôtes, plus probablement parce que la venue de nouveaux frères avait rendu inhabitable le minuscule logis. L'évêque et les chanoines s'étant récusés, c'est l'abbé du monastère bénédictin du Monte Subasio qui concéda à François la chapelle de la Porziuncola et un lopin de terre attenant. La même vie continua

pour la petite communauté qui s'accroissait peu à peu. Parmi les nouveaux frères, en cette année 1210-1211, frère Rufin, « qui priait même en dormant », frère Genièvre, « ce parfait imitateur de Jésus crucifié », ce « jongleur de Dieu » par excellence qu'on a appelé le « franciscain type », frère Massée au solide bon sens, frère Lucidus « qui ne resta jamais plus d'un mois au même endroit, sous prétexte que nous n'avons point de demeure permanente ici bas », enfin, le pur et ingénu frère Léon, ce plus intransigeant fidèle de saint François qui en fit son confesseur parce qu'il était prêtre et qui l'appelait « frère petite brebis de Dieu ».

SAINTE CLAIRE

Si la Porziuncola va devenir la résidence préférée de François à partir de la fin de 1210, il ne faut pas oublier qu'il la quittera souvent, soit pour aller prêcher à Assise, en Ombrie, en Italie centrale et septentrionale, chez les Infidèles, soit pour faire retraite dans la solitude, dans divers ermitages, aux Carceri sur les pentes du Subasio, dans une île du lac Trasimène, à Monte Casale, près de Borgo San Sepulcro, à Fonte Colombo près de Rieti, dans un lieu près d'Orte, à Poggio Bustone, dans un oratoire près de Sienne, aux Celle près de Cortona, à Sant' Urbano près de Narni, à Sarteano près de Chiusi, à la Verne enfin. Lui ou ses frères n'étaient pas toujours bien reçus. Frère Bernard de Quintavalle fut accueilli, en 1211, à coups de pierres par les Bolonais et couvert de sarcasmes sur la grand-place de la ville. Mais, en 1212, François faisait une recrue de choix. Une jeune fille noble d'Assise, enflammée par les sermons du saint, s'enfuit de la maison familiale avec une amie dans la nuit des Rameaux et se réfugie à la Porziuncola où François leur coupe les cheveux et les habille d'une robe de bure semblable à la sienne, puis les conduit au monastère des bénédictines de San Paolo de Bastia, à quelques kilomètres, dans les marais

d'Insula Romana. Au bout de quelques jours, elles vont en un lieu plus sûr, le monastère de Sant' Angelo, que d'autres bénédictines habitent sur le Monte Subasio au-dessus de Carceri. Chiara et Pacifica y sont rejointes par une jeune sœur de Chiara, Agnese, dont François coupe aussi la chevelure. Quelque temps après, l'évêque Guido donne la chapelle de San Damiano à Chiara et aux « Pauvres Dames », qu'on appellera plus tard Clarisses comme on nommera Franciscains les « Frères mineurs ». Ainsi, dans la tradition du monachisme aux branches masculine et féminine parallèles, inaugurée par saint Benoît et sainte Scolastique, François et Claire ne cesseront de cheminer ensemble jusqu'à la mort. « Puisque vous êtes devenues les fdles et servantes du Père céleste et les épouses du Saint-Esprit en choisissant de vivre selon la perfection du saint Évangile, je vous promets de veiller toujours sur vous comme sur mes frères eux-mêmes », écrit François aux Pauvres Dames. Il tiendra parole et sera obéi et chéri par elles comme par ses frères.

MIRACLES ET PÉRÉGRINATIONS

Cette année 1212 est une année d'effervescence et d'espoir pour la Chrétienté. Les rois chrétiens de la péninsule Ibérique unissent leurs forces contre les musulmans et, le 14 juillet 1212, remportent sur les Infidèles la plus éclatante victoire de la Reconquista à Las Navas de Tolosa. De juin à septembre, de France et d'Allemagne déferlent sur l'Italie du Nord des troupes de jeunes gens qui veulent aller en Terre sainte. C'est la croisade faussement dite des « Enfants », qui se heurte à mille difficultés matérielles et morales, à l'hostilité de la majeure partie de la hiérarchie ecclésiastique et se débande tristement. Semblable à eux, François et un de ses frères s'embarquent sur un navire en partance pour la Syrie. Mais le bateau est jeté par les vents contraires sur la côte dalmate, d'où François et son compagnon reviennent à grand-peine

à Ancône. Sans argent, ils montent clandestinement sur un bateau où l'équipage, en les découvrant, menace de leur faire un mauvais parti auquel ils n'échappent que parce que le saint apaise une tempête et multiplie ses maigres provisions au point de nourrir tous les matelots menacés de périr de faim par une longue accalmie des vents.

Ce n'est que partie remise. Deux ans plus tard, en 1214, il part de nouveau pour aller prêcher aux Sarrasins, au Maroc, cette fois, où il pense trouver audience auprès du Sultan que sa défaite à Las Navas a dû ébranler. Mais il tombe malade en Espagne et doit rentrer en Italie. Il ne réussira – partiellement – dans son entreprise qu'en 1219, en Égypte.

Cependant, les compagnons de saint François devenaient toujours plus nombreux et leur réputation s'étendait. Parmi les nouveaux venus il y a, à Florence, Giovanni Parenti et, à Cortone, frère Élie, tous deux futurs ministres généraux. On prête à François des miracles de plus en plus nombreux. À Ascoli, il guérit des malades et convertit d'un coup trente personnes, clercs et laïcs ; à Arezzo, les rênes de cheval qu'il a tenues en main guérissent une accouchée moribonde ; à Città della Pieve, un de ses fidèles guérit les malades en les touchant avec une corde qui a servi de ceinture à François ; à Toscanella, il guérit un boiteux et à Narni un paralytique, il exorcise des possédés à San Gemini, entre Todi et Terni, et à Città di Castello. C'est près de Bevagna que les oiseaux auraient écouté sa prédication et c'est à Gubbio, selon les *Fioretti*, qu'il aurait obtenu de « frère Loup » qu'il cessât d'être méchant. Celui qu'on raillait soulève maintenant sur son passage non seulement la curiosité, mais la vénération et l'enthousiasme. Quand on annonce sa venue dans une ville ou un village, tout le monde accourt en criant : « Voilà le saint ! » (*Ecco il santo !*) On fait sonner les cloches, on va au-devant de lui avec des rameaux en chantant, on lui offre du pain à bénir, on coupe des morceaux de sa tunique. En 1213, il prêche lors d'une fête dans un château du Montefeltro. Le jongleur de Dieu mêle sa voix à celle des troubadours profanes. L'un des assistants, le comte

Orlando de Chiusi in Casentino, ému, fait don à François de la montagne de la Verne pour qu'il y établisse un ermitage pour lui et ses compagnons.

LE QUATRIÈME CONCILE DE LATRAN

En 1215, l'Église connaît un grand événement : le pape Innocent III réunit un concile à Saint-Jean-de-Latran, le quatrième à se tenir dans cette église. Le concile décide une nouvelle croisade et pose les bases d'une réforme de l'Église. Comme ce timide *aggiornamento* semble aller dans le sens des désirs de saint François et que le pape avait fait du tau marqué au front de justes et cher à saint François (il en signait ses lettres et les peignait sur les murs des ermitages) l'emblème de la réforme, on a voulu établir des liens précis entre le concile et François. On a prétendu qu'il y avait assisté et qu'il y aurait rencontré saint Dominique. Rien ne le prouve. Mais Innocent III, François et Dominique, dans un esprit et des styles différents, cherchent à apporter des solutions au même problème : dans un monde qui change, ouvrir aux hommes des voies nouvelles vers le salut. De cette situation objective commune on a, plus tard, conclu à des rencontres matérielles dans le but de masquer les divergences qui séparaient la curie romaine des deux saints et, sinon les deux saints, du moins leurs fils spirituels entre eux. Que le concile contînt une menace pour François, Dominique et leurs compagnons, c'est évident. Le canon 13 interdit formellement la fondation de nouveaux ordres et le canon 10 prévoit l'activité auprès des évêques d'auxiliaires « non seulement pour assurer la prédication, mais pour entendre les confessions, distribuer des pénitences et pour toutes autres choses touchant au salut des âmes ». Ce rôle d'aides étroitement subordonnés à la hiérarchie allait évidemment à l'encontre des intentions de Dominique et de François. Ils cherchèrent à écarter la menace de façon différente. En 1216, Dominique, en adoptant la règle de saint Augustin pour

ses Prêcheurs organisés en confrérie de chanoines réguliers, réussit à fonder son ordre sous la fiction de la simple continuation d'une tradition existante. François procède plus discrètement, soucieux de ne pas transformer ses compagnons en un ordre véritable pour leur conserver plus de souplesse et réaliser plus aisément, en y faisant coexister des laïcs et des clercs, le pont entre l'Église et les laïcs. Il joue sans doute sur l'approbation verbale d'Innocent III pour considérer que ses frères déjà reconnus ne sont pas concernés par les décisions du concile.

Pour consolider, toutefois, leur position auprès des fidèles et de la hiérarchie, il sollicita et obtint en 1216 du nouveau pape Honorius III, comme on l'a soutenu, l'indulgence de la Porziuncola, c'est-à-dire l'indulgence plénière pour tous ceux qui visiteraient le sanctuaire le jour anniversaire de sa dédicace, le 2 août – privilège exorbitant qui plaçait l'oratoire de François sur le même plan que Rome, la Terre sainte et Saint-Jacques-de-Compostelle. C'est très douteux, car aucun document digne de foi ne permet d'attester l'existence avant 1277 de cette indulgence, dont la légende a dû naître de l'attraction précoce du lieu sur les foules pérégrinantes.

En tout cas, François donne à ses compagnons une certaine organisation rendue nécessaire par l'accroissement de leur nombre et l'extension de leur activité. Il est très difficile d'apporter des précisions sur les réunions périodiques des premiers compagnons de saint François auxquelles on a donné avec quelque exagération le nom de « chapitre ». Il semble que tant que les frères furent peu nombreux François leur demandait de revenir à la Porziuncola deux fois l'an, à la Pentecôte et à la Saint-Michel. Mais quand leur nombre grandit et leur rayon d'action s'étendit, François n'eut plus la possibilité de les convoquer qu'une fois l'an. C'était déjà probablement le cas dès 1216. La réunion de 1217 revêt une importance particulière : François y décida de porter la prédication des frères hors d'Italie. Est-ce cette réunion qui s'est transformée dans les *Fioretti* en ce chapitre des nattes, plein d'invraisemblances,

mais qui restitue sous la forme d'une joyeuse et simple kermesse rurale le rassemblement des frères qui s'étaient construit pour la circonstance des cabanes de roseaux ? En tout cas, François décide de partir lui-même avec frère Massée pour la France. Passant par Florence, il va y saluer le cardinal Ugolino, qui y prêchait alors la croisade. Est-ce alors – ou plus tôt – que le cardinal fut séduit par François ? C'est à partir de ce moment qu'on vit Ugolino prodiguer à François et à ses compagnons à la fois conseils efficaces et suggestions de prudence. Et, pour commencer, il persuade François d'abandonner le voyage en France. Ce prélat avisé craint-il la diffusion de l'enthousiasme franciscain en France ou comprend-il que François risque beaucoup à s'éloigner de ses bases sans avoir assuré ses arrières ? Les missionnaires qui avaient quitté l'Italie n'avaient en effet abouti à rien et furent spécialement mal reçus en Allemagne.

En 1219, pourtant, François reprend son vieux dessein : aller chez les Infidèles, les convertir ou trouver le martyre. Embarqué à Ancône le 24 juin, il assista à la prise de Damiette par les croisés le 5 novembre, fut dégoûté par le comportement cupide et sanguinaire des croisés, obtint du sultan Malik al-Kamil une entrevue sans résultat, se rendit en Palestine où il visita peut-être les Lieux saints. Il y apprit que cinq des frères qui étaient partis pour le Maroc y avaient subi le martyre. Déjà bouleversé par cette nouvelle, il reçut ensuite un émissaire réclamant son retour en Italie où les Frères, en son absence, passaient par une crise grave. Dans l'été de 1220, il se rembarqua et, à l'automne, arriva à Venise. Il semble qu'il ait gagné directement Rome. En tout cas, il se rendit compte qu'il ne pouvait reprendre la situation en main sans obtenir l'appui de la curie pontificale et sans lui faire, par conséquent, des concessions. Dans les décisions prises de 1221 à 1223 pour la réorganisation de son mouvement, il est difficile parfois de faire la part de ce que désirait saint François et de ce qui lui fut imposé.

Que s'était-il passé ? D'un côté, des extrémistes avaient donné libre cours à des tendances extravagantes : devenir de purs vagabonds, s'entourer de femmes

jusqu'à « manger avec elles, dans la même écuelle », constituer des communautés de lépreux des deux sexes. De l'autre, des laxistes voulaient, au contraire, s'écarter du rigorisme en construisant de belles églises en pierre, en pratiquant et favorisant les études, en sollicitant des privilèges de la curie romaine. En un cas, au moins, François sévit sans attendre. En allant de Venise à Rome, il passa par Bologne où frère Giovanni di Staccia avait établi une maison d'études. Il les chassa tous, même les malades, et maudit Giovanni di Staccia. Une série de mesures furent prises, plus ou moins conformes à ses désirs. Une année de noviciat fut imposée à tous ceux qui voulaient désormais entrer dans la communauté. Un représentant du Saint-Siège devint « protecteur, gouverneur et correcteur de la fraternité ». Ce fut le cardinal Ugolino. François céda la direction administrative de la communauté à Pietro Cattani, qui mourut dès le 10 mars 1221 et fut remplacé par frère Élie. Enfin, François, resté le chef spirituel de la fraternité, dut transformer celle-ci en véritable ordre et lui donner une vraie règle qui remplacerait la « formule » de 1210.

François présenta sa règle au « chapitre » de 1221. Elle suscita de telles réserves, aussi bien d'une partie des frères que du représentant de la curie romaine, qu'on décida de la soumettre au cardinal protecteur. En attendant, pour encadrer la foule de laïcs qui désiraient entrer dans l'ordre et sur la suggestion probable d'Ugolino, s'inspirant de ce qui venait d'être institué chez les Umiliati, un « tiers ordre » fut créé. Ce Tiers Ordre répondait sans doute au désir de François de conserver à sa fraternité le caractère d'une petite communauté de purs. Selon Thomas de Celano, il aurait soupiré : « Il y a trop de Mineurs ! Ah ! Vienne le temps où le peuple, au lieu d'en rencontrer à tout bout de champ, se plaindra d'en voir trop peu », et, d'après les *Fioretti*, il aurait dit aux gens de Cannara qui voulaient tout abandonner pour le suivre : « Ne soyez pas si pressés. » Mais le Tiers Ordre, dans la forme qu'il reçut, correspondait surtout aux volontés du Saint-Siège d'endiguer le flot franciscain

et de le détourner à son profit pour en faire une milice laïco-religieuse au service de ses intérêts spirituels et temporels. Dès décembre 1221, le pape Honorius III utilisa les nombreux tertiaires franciscains de Faenza contre le parti impérial. Le Tiers Ordre devenait un instrument de la politique guelfe. Ce n'est peut-être pas un hasard si la première communauté du Tiers Ordre franciscain a été probablement fondée en mars 1221, à Florence, la ville guelfe par excellence, lors d'un séjour de François et du cardinal Ugolino. En tout cas, la Règle pour le Tiers Ordre, sèche et juridique, rédigée en 1221 et approuvée par le pape, porte peu la marque personnelle de François. C'est peut-être aussi alors que François dut approuver l'enseignement inauguré dans ce couvent de Bologne – dont il venait de chasser, en grande partie pour s'être adonné aux études, Giovanni di Staccia et ses compagnons – par un frère portugais, Antoine, dit de Padoue. Mais la lettre de François à Antoine sur laquelle repose cette hypothèse n'est authentique de façon sûre.

LA *REGULA BULLATA*

Cependant, le pape et le cardinal Ugolino avaient demandé à saint François de retoucher son projet de Règle de 1221. Saint François se retira à l'ermitage de Fonte Colombo près de Rieti, en compagnie de frère Léon et d'un frère qui avait des notions de droit, frère Bonizzo. Les retouches ne parurent sans doute pas suffisantes à frère Élie, car celui-ci, à qui François avait confié le texte, le perdit. François se remit à l'ouvrage avec frère Léon. Travail difficile : François était découragé et même parfois amer. Il renvoyait sans tendresse les frères qui venaient l'importuner pour introduire dans le texte des dispositions contraires aux intentions du saint. Enfin, la nouvelle Règle fut prête au printemps ou dans l'été de 1223, envoyée à Rome, où le cardinal Ugolino la retoucha encore, et approuvée par le pape Honorius III par la bulle du 29 novembre 1223 *Solet*

annuere, d'où son nom de *Regula bullata*. La plupart des citations de l'Évangile dans la Règle de 1221 avaient été supprimées, les passages lyriques supprimés au profit de formules juridiques. Un article qui autorisait les frères à désobéir aux supérieurs indignes fut ôté. De même, tout ce qui se rapportait aux soins à donner aux lépreux et toutes les prescriptions destinées à faire pratiquer une pauvreté rigoureuse par les frères. La Règle n'insistait plus sur la nécessité du travail manuel et n'interdisait plus aux frères d'avoir des livres.

François, la mort dans l'âme, accepta cette Règle déformée. Les biographes appellent cette période de sa vie, à la fin de 1223, l'époque de la « grande tentation ». Cette tentation, ce fut d'abandonner complètement le nouvel ordre, sinon l'orthodoxie. L'obéissance – obéissance à l'Église dont il avait fait un précepte rigoureux – lui parut soudain dérisoire. « L'homme obéissant, disait-il selon saint Bonaventure reprenant un passage tendancieux de Thomas de Celano, doit être comme un cadavre qui se laisse mettre n'importe où, sans protester. Si on le revêt de pourpre, il n'en paraît que plus livide ; si on l'assoit sur une chaire comme un docteur, loin de relever la tête, il la laisse retomber sur sa poitrine. »

Puis il se résigna et s'apaisa : « Pauvre petit homme, lui dit le Seigneur, pourquoi t'attrister ? Ton ordre n'est-il pas mon ordre ? N'est-ce pas moi qui en suis le pasteur suprême ? Cesse donc de t'affliger et prends plutôt soin de ton propre salut. »

Ainsi François en vint à considérer son propre salut comme indépendant de l'ordre né de lui, en définitive malgré lui. Il s'achemina sereinement vers la mort.

VERS LA MORT

Thomas de Celano a divisé sa *Vita prima* de saint François en deux parties, très disproportionnées chronologiquement. La seconde partie ne couvre, en effet, que les deux dernières années de la vie de François, de 1224 à 1226. François s'est alors retiré du monde avant que la dernière maladie ne l'y fasse rentrer. Il a, selon les mots du biographe, « abandonné les foules séculières qui chaque jour accouraient pleines de dévotion pour l'entendre et le voir ». Thomas de Celano a donc terminé sa première partie sur une longue note de douceur et de suavité. L'amour de François y déborde, envers les pauvres dont il porte sur les épaules les fagots de bois et les fardeaux, envers les animaux – même les serpents, et surtout envers les moutons et les agneaux qu'il empêche de vendre et de tuer en les rachetant par le don de son manteau, envers toutes les créatures ; des vers et des abeilles jusqu'aux moissons, aux vignes, aux fleurs, aux forêts, aux pierres et aux quatre éléments. Et la fameuse scène de la crèche de Greccio couronne ce final lyrique.

Nous pouvons trouver, à la fin de la vie de François, d'autres mouvements et une autre orchestration. Après la « grande tentation », un long apaisement où alternent et se mêlent des épisodes de tendresse débordante et de souffrance sublimée conduit François, à travers une lente et interminable agonie, à son dernier souffle.

Le premier épisode, c'est la Noël de 1223. François répond à l'invitation d'un de ces nobles qu'il a touchés, Giovanni Velita, seigneur de Greccio. Il va célébrer la Nativité au milieu des grottes et des ermitages sur une montagne escarpée. Il demande à son ami de reconstituer la crèche de Bethléem, comme le lui inspire son imagination poétique. « Je désire rappeler l'enfant qui est né à Bethléem et voir de mes yeux charnels les difficultés de son enfance besogneuse, comment il reposa dans la crèche, et comment, entre le bœuf et l'âne, il fut couché dans le foin. » De toutes parts, en la nuit de Noël, hommes et femmes des environs escaladent la montagne avec tant de cierges et de torches que la nuit en est tout illuminée. Ils chantent, la forêt porte leurs voix,

les rochers les répercutent. La messe est célébrée. Le saint de Dieu est près de la crèche, il chante l'Évangile, il prêche « de sa voix véhémente, de sa voix douce, de sa voix claire, de sa voix sonore ». Il annonce les récompenses éternelles. Un homme dans l'assistance a une vision : il voit soudain l'enfant couché dans la crèche et François se pencher vers lui pour l'éveiller. Greccio, ce fut une nouvelle Bethléem. François, après avoir passé l'hiver et le printemps de 1224 à Greccio, alla à la Porziuncola pour le chapitre général de juin, le dernier auquel il assista, puis gagna un autre ermitage, celui de la Verne. Il n'emmena avec lui que quelques frères, les plus chers à son cœur, « les trois compagnons » Léon, Ange et Rufin ; Sylvestre, Illuminé, Massée et, peut-être, Bonizzo. Parvenu avec eux dans la solitude, il les quitte souvent pour des retraites solitaires. Il s'abandonne à la contemplation. Un jour, il ouvre le seul livre qu'il lisait et qu'il ait apporté, l'Évangile, et il tombe sur le récit de la passion du Christ. Et un autre jour, peut-être le 14 septembre, il a la vision ultime au-dessus de lui : un homme ayant six ailes comme un séraphin, bras ouverts et pieds joints, fixés sur une croix. Et comme il médite cette vision, plein de joie et de tristesse mêlées, des trous sanglants se forment sur ses mains et sur ses pieds et une plaie apparaît à son côté. François a achevé sa marche vers l'imitation du Christ. Il est le premier stigmatisé du christianisme, « le serviteur crucifié du Seigneur crucifié ». L'événement le rend aussi confus que comblé. Il cherche à dissimuler ses stigmates, enveloppant de bandages ses pieds et ses mains. De son vivant, selon Thomas de Celano, seuls frère Élie les vit et frère Rufin les toucha. À sa mort, ceux qui l'entouraient se précipitèrent sur son corps et le nombre de ceux qui affirmèrent avoir vu les stigmates de François ne cessa de croître au cours du XIIIe siècle.

Se sentant confirmé dans sa mission par les stigmates, François reprend à l'automne de 1224 ses tournées, monté sur un âne. Mais ses infirmités redoublent. Il est devenu presque aveugle et souffre de terribles maux de tête. Sainte Claire, à qui il rend visite à San Damiano, le retient quelques semaines

auprès d'elle pour le soigner. Il se construit une hutte en osier dans le jardin et y connaît une de ses dernières périodes d'apaisement terrestre. On se plaît à croire que c'est là qu'il composa le cantique de frère Soleil, le cantique de toutes les créatures. Frère Élie parvint à le décider à consulter les médecins du pape, dont la cour réside alors à Rieti. Il l'accompagne comme une mère selon Thomas de Celano, comme un surveillant d'après beaucoup d'historiens. À Rieti, François fut logé soit au palais épiscopal, soit, comme le rapporte la *Legenda antiqua*, dans la maison de « Tabald le Sarrasin », probablement un médecin musulman du pape. La science des savants est vaine, François va de mal en pis. Les frères de Sienne l'appellent chez eux, affirmant qu'ils pourront le soigner et peut-être le guérir. Son état, au contraire, empire à tel point qu'il leur dicte son testament (ce dont Thomas de Celano ne souffle mot) et que frère Élie accourt. François va mieux. Il quitte alors Sienne avec frère Élie pour l'ermitage des Celle, près de Cortone. Mais là, le mal reprend avec une telle violence que François demande à être ramené à Assise, et, plus précisément, à la Porziuncola. Mais si c'était le désir de frère Élie que François mourût à Assise, berceau du franciscanisme, il y avait un gros danger à ce qu'il demeurât à la Porziuncola. En ce début du XIIIe siècle, en effet, la mentalité et le comportement des foules et des individus à l'égard des personnages réputés saints n'ont pas varié depuis la fin du IVe siècle : à cette époque, les gens de Tours volèrent le cadavre de saint Martin à ceux de Poitiers ; à la fin du Xe siècle, les Catalans songèrent à tuer saint Romuald malade pour garder ses reliques. Autour de François moribond, c'est la veille des convoitises en quête du saint cadavre. La grande peur des gens d'Assise, c'est celle de leurs ennemis traditionnels, les gens de Pérouse. Or, la Porziuncola, dans la plaine, est à la merci d'un coup de main des Pérugins. On transporte donc le moribond à l'intérieur des remparts, dans le palais épiscopal, où François sera gardé à la fois des Pérugins et des francs-tireurs de la religion. Moins que jamais François ne se sent à l'aise dans les palais de l'Église. Il obtient enfin de se faire transporter

à la Porziuncola. Il y est veillé par les frères et gardé par des groupes d'hommes d'Assise armés qui se relaient. François est parvenu aux derniers gestes de l'Imitation du Christ dont, par avance, il a, par les stigmates, reçu le sceau final. Le 2 octobre, il procède à la cène. Il bénit et rompt le pain et le distribue à ses frères. Le lendemain, 3 octobre 1226, il se fait chanter le *Cantique de frère Soleil*, lire la Passion dans l'Évangile de Jean et déposer par terre sur un cilice couvert de cendres. C'est alors qu'un des frères présents vit soudain son âme, comme une étoile, monter droit au ciel. Il avait quarante-cinq ou quarante-six ans.

Tout va très vite ensuite. La ruée sur le corps pour voir les stigmates et toucher la sainte relique. Les funérailles – simples encore – le 4 octobre, avec l'arrêt à San Damiano où sainte Claire couvre de larmes et de baisers le corps de son céleste ami et l'ensevelissement provisoire à San Giorgio. Puis, le 17 juillet 1228, moins de deux ans après la mort de François, la canonisation prononcée par la papauté qui, pourtant, n'a pas l'habitude de se presser, mais qui a hâte de couper court aux controverses sur ce saint encore inquiétant : il est vrai que le pape est alors le cardinal Ugolino, devenu Grégoire IX, et qui rend à son protégé un hommage où se mêlent la vénération et le dessein politique. Puis, le 25 mai 1230, c'est l'injure de l'inhumation dans la crypte de la basilique antifranciscaine que frère Élie fait élever dans l'ostentation. La dernière trahison sera l'insupportable basilique de Santa Maria degli Angeli avec laquelle le catholicisme post-tridentin coiffera et étouffera, à partir de 1569, l'humble et authentique Porziuncola.

LES ŒUVRES ET L'ŒUVRE

Saint François n'a pas beaucoup écrit. Même si nous possédions la première Règle, les lettres et les poèmes perdus, toutes ses richesses tiendraient en un

petit volume. L'édition qu'en ont donnée les franciscains de Quaracchi est divisée en trois parties : I) les *Admonitions* et les Règles ; II) les lettres ; III) les prières. Sous prétexte de ne publier que les œuvres en latin, les pères de Quaracchi ont mutilé l'œuvre écrite de saint François d'un chef-d'œuvre essentiel, le *Cantique de frère Soleil*, écrit en italien. Aussi vaut-il mieux améliorer et compléter cette présentation comme l'ont fait, en italien, Vittorio Facchinetti et Giacomo Cambell (I. *Legislazione Serafica* ; II. *La direttive del Padre* ; III. *La corrispondenza di un santo* ; IV. *Inni e preghiere, Il cantico di frate Sole* compris) et, en français, Alexandre Masseron (I. *Le législateur* ; II. *Le messager* ; III. *L'ami* ; IV. *Le Saint en prière* ; V. *Le Poète*). Il faut, en français, utiliser désormais l'édition des PP. Théophile Desbonnets et Damien Vorreux[11].

Mais sous la diversité de leurs formes extérieures, tous ces opuscules ne sont que des contributions à une même œuvre : la formation spirituelle de ses frères et, par-delà, la communication d'un message à l'humanité. François n'a pas été un écrivain, il a été un missionnaire complétant par quelques écrits un message dont il avait exprimé l'essentiel par la parole et par l'exemple.

Entre la Règle de 1221, qui ne fut pas approuvée, et celle, toujours en vigueur aujourd'hui chez les Mineurs, confirmée en 1223 par une bulle pontificale, il y a des différences dont nous avons résumé l'essentiel et le resserrement en douze articles assez secs d'un texte en vingt-trois articles riche en citations évangéliques et en effusions.

L'exorde affirme la nécessité pour les Mineurs de respecter les trois vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté. Le but qui leur est assigné est dans la première Règle de « suivre l'enseignement et l'exemple de N.S. Jésus-Christ » et, plus abstraitement dans la seconde, « d'observer le saint Évangile de N.S. Jésus-Christ ». Les ministres généraux de l'ordre obéiront au pape, les frères obéiront aux ministres généraux.

Puis viennent les conditions d'entrée dans l'Ordre, l'année de noviciat, l'abandon de biens personnels aux pauvres, la description du vêtement : une tunique avec capuchon, une sans capuchon, une ceinture, un caleçon, le tout d'étoffe vile. La seconde Règle y ajoute des chaussures, en cas de besoin.

L'opus Dei est réduit. Pour les clercs l'office divin et le bréviaire, pour les laïcs vingt-quatre *Pater* à matines, cinq aux laudes, sept pour prime, tierce, sexte et none, douze aux vêpres et sept pour les complies ; la prière aux défunts. L'interdiction de posséder d'autres livres que le bréviaire et le psautier – et pour ceux-là seulement qui savent lire – disparaît de la seconde Règle. Des deux jeûnes imposés par la première Règle, de la Toussaint à la Noël, de l'Épiphanie à Pâques, le second, dans la seconde Règle, est réduit au carême, le jeûne de l'Épiphanie au carême devenant facultatif. À quoi s'ajoute le jeûne du vendredi. Mais tout tabou alimentaire est proscrit.

Les rapports entre les ministres et les autres frères sont à la fois plus succincts et plus stricts dans la seconde Règle. Le devoir de désobéissance des frères à qui les ministres ordonneraient quelque chose de contraire à la règle ou à la conscience, « car il n'y a pas désobéissance là où il y a crime ou péché » (*quia illa obedientia non est*, *in qua delictum vel peccatum committitur*), disparaît, de même que l'interdiction d'appeler quiconque *priore*, tous devant s'appeler *frati minori*. Les ministres ne devront ordonner aux frères que ce qui n'est contraire ni au bien de leur âme ni à la règle, mais les frères sont tenus à une entière obéissance envers eux. L'obligation pour tous, ministres et frères, de se laver les pieds les uns aux autres disparaît aussi.

L'interdiction absolue de recevoir de l'argent est maintenue, mais sans la litanie de précisions et de malédictions du premier texte et avec l'adjonction de la possibilité pour les ministres et custodes de recevoir par l'intermédiaire d'*amici spirituali* de quoi soigner les malades et habiller les frères « selon les lieux, les temps et les pays froids » (*secondo i luoghi*, *i tempi ed i paesi freddi*).

Les prescriptions concernant le travail sont également édulcorées. Celui-ci n'est plus exigé de tous, mais seulement permis aux frères « à qui le Seigneur a concédé la grâce du travail » (*cui il Signore ha concesso la grazia del lavoro*). La mendicité est portée aux nues : elle est « la cime sublime de cette très haute pauvreté qui a fait de vous, mes très chers frères, héritiers et rois du royaume des cieux » (*la vetta sublime de quell'altissima povertà, che ha fatto voi, fratelli mici carissimi, eredi e re del regno dei cieli*). Mais elle est privée du contexte qui, dans la première Règle, donnait tout son sens à sa pratique. Ce contexte était double : social et apostolique. D'une part, la mendicité plaçait concrètement les Frères parmi les pauvres : « Ils doivent être heureux de se trouver parmi des gens de petite condition et sans considération, parmi les pauvres et les faibles, les malades, les lépreux et ceux qui mendient en chemin » (*E debbono essere felici quando si trovano tra gente dappoco e tenuta in nessun conto, tra i poveri e i deboli, gli infermi*, *i lebbrosi e i mendicanti della via*). Tout ce cortège des pauvres involontaires qui donne un sens à la pauvreté volontaire disparaît du second texte. De même la référence christologique et apostolique disant de Jésus : « et il fut pauvre et pèlerin et vécut d'aumônes lui-même et avec lui la Sainte Vierge et ses disciples » (*e fu povero e pellegrino e visse di elemosine lui stesso e con lui la beata virgine ed i suoi discepoli*) cède la place à une vague allusion à la pauvreté du Christ : « le Seigneur par amour pour nous se fit lui-même pauvre en ce monde » (*il Signore per amor nostro si fece egli stesso povero in questo mondo*). De toutes les précisions concernant la pauvreté en voyage (« Quand les frères vont par le monde, qu'ils ne portent rien pour le voyage, ni bourse, ni besace, ni argent, ni bâton », *Quando i frati vanno per il mondo, non portino nulla per il viaggio*, *nè borsa, nè bisaccia, nè pane, nè denaro*, *nè bastone*), il ne reste que l'interdiction d'aller à cheval, sauf en cas de maladie ou de nécessité grave.

Les conditions de l'élection du ministre général, réservée aux ministres provinciaux et aux custodes, et la convocation du chapitre général de la

Pentecôte, normalement tous les trois ans, sont précisées mais, en revanche, les électeurs peuvent déposer un ministre général qui aura paru impropre à accomplir son office et à servir à l'utilité commune des frères.

La prédication, ordonnée à tous les frères dans la première Règle, est strictement réglementée dans la seconde. Elle ne peut avoir lieu que dans les diocèses où les évêques l'autoriseront. Elle doit être subordonnée à un examen et à une licence accordée par le ministre général. Elle doit se limiter à des prêches courts et ne traitant que de sujets moraux et édifiants – non de théologie, de dogme et de sujets relevant de la juridiction ecclésiastique, « pour l'utilité et l'édification du peuple, en lui parlant des vices et des vertus, du châtiment et de la gloire, dans de brefs sermons » (*per utilità e edificazione del popolo*, *parlando loro dei vizi e delle virtù, della pena e della gloria*, *con brevita di sermone*).

Les condamnations détaillées et sévères concernant la fréquentation des femmes et la fornication sont remplacées par un bref article interdisant surtout aux frères d'entrer, sauf permission spéciale, dans les monastères de moniales.

Le long article relatif à la mission – très recommandée chez les Sarrasins et autres infidèles – est réduit à quatre lignes recommandant aux ministres de n'accorder cette permission qu'avec beaucoup de prudence et la seconde Règle se termine par la mention du cardinal donnée par le pape à l'ordre, « comme gouverneur, protecteur et correcteur de cette fraternité » (*come governatore, protettore e correttore di questa fraternità*). Dans la dernière ligne, toutefois, saint François a pu faire citer « le Saint Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ » (*Il santo Vangelo del Signor Nostro Gesù Cristo*).

À ces deux textes essentiels il faut joindre les *Admonitions*, le *Della religiosa abitazione nell' eremo* (« De l'habitation religieuse dans la solitude »), le *Testament* et le *Petit Testament*.

Les vingt-huit *Admonitions* sont de petits textes spirituels très simples résumant l'enseignement de la pratique de la vie religieuse que François

donnait oralement à ses frères et qui n'avait pas trouvé place dans la Règle, étant plus des recommandations que des prescriptions obligatoires. C'est un petit traité du bon et du mauvais religieux – ou, comme on l'a appelé, « le sermon sur la montagne de saint François ».

Le texte sur la vie des frères dans les ermitages complète aussi la Règle, qui est presque muette sur ces retraites dans la solitude qui correspondaient à une tradition érémitique prisée et pratiquée par François et la plupart de ses compagnons. Il règle surtout les rapports entre vie active et vie contemplative au cours de ces retraites. À trois ou quatre, les frères devaient s'y partager en deux « mères » menant la vie active de Marthe, et un ou deux « enfants » menant la vie contemplative de Marie-Magdeleine.

Le *Testament*, probablement écrit à Sienne pendant l'hiver de 1225-1226, est un texte capital. François a voulu en faire un complément de la Règle et lui donner au même titre force de loi dans l'Ordre, ce que le pape Grégoire IX s'est empressé d'annuler dès 1230 dans la bulle *Quo elongati*. François semble avoir cherché à y réintroduire un certain nombre de principes ou de prescriptions qui avaient été enlevés ou adoucis dans la Règle de 1223. On a dit que, comme si François devinait que ses intentions ne seraient pas respectées, il a mis dans ce texte « une tristesse déchirante où l'on sent même passer parfois comme un accent de désespoir ». Si François y rappelle sa vénération pour les églises, sa foi dans les prêtres, y compris les théologiens, il y évoque le rôle décisif des lépreux dans sa conversion, l'inspiration qu'il n'a reçue que de Dieu pour définir son idéal, l'obligation du travail manuel, la nécessité de ne demeurer « qu'en étranger et en pèlerin » dans de pauvres églises et couvents, l'interdiction absolue de demander des privilèges à la cour romaine, le devoir strict de suivre la Règle et le *Testament* sans y rien ajouter ni retrancher, sans y mettre aucune glose.

Enfin, le *Petit Testament*, dicté par saint François au frère Benoît en avril 1226 après avoir béni « tous mes frères qui sont dans l'Ordre et qui y entreront

jusqu'à la fin du monde » (*tutti i mici frati i quali sono nell'Ordine e che vi entreranno fino alla fine del mondo*), rappelle les trois principes essentiels : l'amour entre tous les frères de l'Ordre, le respect de « notre dame la Sainte Pauvreté » (*nostra signora la Santa Povertà*), l'obéissance à la « Sainte Mère l'Église » (*Santa madre Chiesa*).

Ce qui reste des lettres, même si l'on s'en tient à celles qui sont sûrement authentiques, témoigne de l'activité épistolaire de François envers ses proches, envers l'Ordre, envers tous les chrétiens. Des lettres aux amis il reste une lettre à frère Léon. « Je te le dis, mon fils, comme une mère, je résume dans une parole et un conseil tout ce que nous avons dit en route et il n'est pas nécessaire que tu viennes ensuite me demander conseil, car voici l'avis que je te donne : quelle que soit la façon qu'il te semble de mieux plaire à Dieu et suivre ses pas et sa pauvreté, fais-le avec la bénédiction de Dieu et en m'obéissant. Mais si tu en as besoin pour ton âme et ta consolation et que tu veuilles, Léon, venir à moi, viens[12]. »

C'est encore à frère Léon qu'a été destiné un document exceptionnel, un parchemin autographe de François conservé au Sacro Convento d'Assise, portant d'un côté les *Louanges de Dieu*, de l'autre la *Bénédiction de frère Léon* avec le signe du tau – François l'écrivit en septembre 1224 sur la Verne. Une autre lettre amicale est celle qu'il fit envoyer peu avant sa mort, lui demandant de se hâter si elle voulait le voir encore vivant, à la seule figure féminine qui, avec sainte Claire, apparaisse dans sa vie, cette noble dame romaine, Giacomina dei Settesogli, qu'il appelait « *frate Giacomina* » et qui lui confectionnait un gâteau d'amandes qu'il aima manger quand il fut malade à Rome.

Les lettres concernant l'activité de l'Ordre comprennent une lettre d'obédience par laquelle il ordonne à frère Agnello de Pise d'aller en Angleterre pour y exercer l'office de ministre, une lettre à un ministre lui parlant de problèmes concernant la Règle sur lesquels il devra réfléchir avant le chapitre

de la Pentecôte et une lettre au chapitre général et à tous les frères contenant, outre sa confession pour avoir péché « soit par négligence, soit à cause de ma faiblesse, soit parce que je suis ignorant et illettré » (*sia per negligenza, sia a cagione della mia infermità, sia perchè sono ignorante e illetterato*), des prescriptions concernant l'Eucharistie, la messe, l'Écriture sainte et le chant où il faut s'attacher non « à la mélodie de la voix mais à la conformité avec l'esprit » (*alla melodia della voce ma alla rispondenza della mente*).

La correspondance à la chrétienté comprend une lettre à tous les clercs et une à tous les fidèles. La première, dont le texte provient du monastère de Subiaco avec lequel saint François entretint les relations dues aussi bien à son goût pour l'érémitisme qu'à son désir de se rattacher à une tradition bénédictine authentique, appelle les clercs au respect du saint sacrement. La seconde, assez longue, est un appel à la pénitence. Le tableau saisissant qui y est fait du moribond impénitent parmi ses parents et ses amis, feignant de pleurer et pressés de s'emparer de sa fortune, révèle, en même temps que le talent satirique du saint, l'apparition d'un thème qui fera fortune à la fin du Moyen Âge.

Les hymnes et les prières ne sont pas moins révélatrices d'un aspect encore plus profond du génie du saint : sa sensibilité poétique et lyrique. Les *Laudes du Seigneur*, la *Salutation des vertus* et la *Salutation de la Bienheureuse Vierge, l'Office de la Passion du Seigneur* témoignent du sens liturgique de François, de son besoin d'achever en effusion sa méditation et sa contemplation, des centres de sa dévotion : le Seigneur comme Créateur tout-puissant, le Christ comme Crucifié, la Vierge comme Dame du Seigneur, « son palais, sa servante et sa mère », les vertus comme les Saintes Dames de la religion : sainte Sagesse, pure et sainte Simplicité, sainte Pauvreté, sainte Humilité, sainte Charité, sainte Obéissance. Mais cette contribution de saint François à la poésie spirituelle si caractéristique du XIIIe siècle est éclipsée par son chef-d'œuvre lyrique, le *Cantique de frère Soleil*. Ce poème, grâce auquel la poésie italienne débute par

une merveille, a été appelé par Renan « le plus beau morceau de poésie religieuse depuis les Évangiles ». Il résume tout l'amour fraternel de François pour toute la création. Après avoir partout répandu son amour pour les créatures vivantes, hommes et bêtes, il chante son amour pour les créatures inanimées auxquelles il donne vie et âme, jusqu'à « notre sœur la mort ». Il se le fit chanter à la Porziuncola par frère Ange et frère Léon quand il la sentit s'approcher.

SAINT FRANÇOIS MÉDIÉVAL OU MODERNE ?

La nouveauté du message de François, la nouveauté de son style de vie et d'apostolat ont frappé d'abord ses contemporains. Si l'on estime que Thomas de Celano, porté à insister sur cette originalité d'un saint dont il était le disciple et d'un ordre auquel il appartenait et dont il avait été chargé, en quelque sorte, de faire la publicité, a pu exagérer dans ce sens, songeons qu'à une époque où la tradition était au contraire une valeur essentielle et où la nouveauté faisait scandale, il lui a fallu une forte incitation pour mettre ainsi en relief la nouveauté de François et de son action : « En un temps où la doctrine évangélique était stérile, non seulement dans son pays mais dans tout l'univers, il fut envoyé par Dieu pour rendre à travers le monde entier, comme les Apôtres, témoignage à la vérité. Il prouvait avec évidence par son enseignement que toute la sagesse du monde n'est que folie et en peu de temps, guidé par le Christ, il ramena les hommes à la vraie sagesse de Dieu. Le *nouvel* évangéliste de notre âge répandit dans tout l'univers, comme un fleuve du Paradis, les eaux vives de l'Évangile et prêcha par son exemple la voie du fils de Dieu et la doctrine de vérité. En lui et par lui l'univers connut un relèvement inespéré et un r*e-nouveau* de sainteté (*sancta novitas*), la semence de l'antique religion *rénova* bientôt un monde vieilli dans la routine et la

tradition. Un esprit *nouveau* fut insufflé dans le cœur des élus et l'onction du salut fut répandue au milieu d'eux, lorsque, comme une étoile, le serviteur et saint du Christ les illumina d'un *nouveau* rite et de *nouveaux* signes. Par lui les antiques miracles furent *rénovés* et dans le désert de ce monde, suivant une tradition antique mais par un ordre *nouveau*, une vigne féconde fut plantée » (*Vita prima*, 89).

Les historiens de la fin du XIXe et du XXe siècle firent chorus et exaltèrent la *modernité* de saint François, initiateur de la Renaissance et du monde moderne. Le Français Émile Gebhart, dans *L'Italie mystique* (Paris, 1906), associait François d'Assise à Frédéric II, et voyait dans ces deux premiers grands *modernes* du Moyen Âge ceux qui, chacun dans sa sphère, avaient libéré l'Italie et la Chrétienté du mépris du monde, de la hantise du Diable, du poids de l'Antéchrist. François était le *libérateur* : « Les traits distinctifs de la religion franciscaine, la liberté d'esprit, l'amour, la pitié, la sérénité joyeuse, la familiarité formeront, pendant longtemps, l'originalité du Christianisme italien, si différent de la foi pharisaïque des Byzantins, du fanatisme des Espagnols, du dogmatisme scolastique de l'Allemagne et de la France. Rien de ce qui, partout ailleurs, a assombri ou rétréci les consciences, ni la métaphysique subtile, ni la théologie raffinée, ni les inquiétudes de la casuistique, ni l'excès de la discipline et de la pénitence, ni l'extrême scrupule de la dévotion, ne pèsera désormais sur les Italiens. »

Il est un domaine où l'on a prétendu que l'influence de saint François, de sa sensibilité, de sa dévotion avait été décisive et avait engagé l'Occident dans les voies nouvelles du modernisme : l'art. L'ébranlement franciscain serait à l'origine de la Renaissance. L'Allemand Henry Thode le soutint en 1885, dans un livre qui fit époque : *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien* (« François d'Assise et les débuts de l'art de la Renaissance en Italie »). François aurait dramatisé la religion chrétienne et joué un rôle décisif dans le développement des *Lodi* et des *Sacre Rappresentazioni*. Il aurait

répandu le goût pour les anecdotes moralisatrices, les *exempla*, d'où la référence dans la peinture à l'anecdote et à la vie courante. Il aurait découvert la nature sous sa forme sensible et introduit dans l'iconographie le portrait et le paysage. De lui viendraient dans l'art le réalisme et le récit.

Mais un examen plus attentif a montré que la plupart des courants qu'on faisait naître de saint François avaient une source antérieure à lui. Si l'on regarde des thèmes précis, on aperçoit, au tournant du XIIe au XIIIe siècle, sur les crucifix peints le passage de la figure du Christ en gloire à celle du Christ de douleur, le recul de la Vierge en majesté devant la Vierge de maternité, la tendance de l'iconographie des saints à se détourner des figures stéréotypées et des attributs symboliques pour s'attacher à la vérité de la biographie et des traits. Dès 1215, le Paliotto de Berardenga à la Pinacoteca de Sienne raconte sur six petits panneaux anecdotiques, autour d'un Christ trônant, l'histoire de la Croix. De même, les historiens ont été frappés par la nouveauté du type de saint imposé par François à ses contemporains et sensible dès la *Vita prima* de Thomas de Celano, où, à côté de la description de l'homme intérieur de François, est décrit, avec un réalisme très précis et détaillé, l'homme extérieur, c'est-à-dire un François sous une apparence physique s'opposant à la beauté traditionnelle du saint grand et blond – canon esthétique emprunté au chevalier nordique. François, qui y est décrit « de taille moyenne, presque petit, la tête moyenne et ronde, le visage allongé, le front plat et petit, les yeux moyens, noirs et naïfs, les cheveux très foncés, les sourcils droits, le nez petit et rectiligne, les oreilles droites mais petites, les tempes plates, les dents bien rangées, égales et blanches, les lèvres minces, la barbe noire, le poil inégal, le cou mince, les épaules droites, les bras courts, les mains petites, les doigts effilés, les ongles longs, les jambes minces, la peau fine, décharné [...] ». Le seul portrait contemporain de François, celui de Subiaco, a peint davantage l'homme intérieur selon les canons de la beauté traditionnelle[13], tandis que celui, postérieur, de Greccio évoque bien le petit homme noir qui devait parler

pour séduire les foules, cette « petite poule noire » à laquelle lui-même se compare. Ce François de pauvre apparence, c'est celui qu'on retrouve dans les *Fioretti*, mendiant sans succès avec frère Massée : « Parce que saint François était homme d'aspect trop méprisable et petit de taille et que par ce motif il passait pour un vil petit pauvre près de qui ne le connaissait pas, il ne recueillit que quelques bouchées et restes de pain sec ; mais à frère Massée, parce qu'il était un homme grand et de belle prestance, on donna beaucoup de grands et bons morceaux, et des pains entiers. » Mais ce portrait réaliste d'un saint est déjà largement ébauché, plus d'un demi-siècle auparavant, dans la *Vie de saint Bernard* où l'homme extérieur, sans être l'objet d'autant d'attention que l'homme intérieur, est pourtant décrit sans complaisance.

Pour le reste, François est bien accordé aux tendances essentielles de la sensibilité gothique, soucieuse de réalisme, de lumière, de délicatesse. Mais s'il n'a pas créé cette sensibilité, il l'a, par son prestige, par son influence qu'a prolongée son ordre, singulièrement aidée et renforcée. Dans le *Cantique de frère Soleil*, malgré une allusion au symbolisme du soleil, image de Dieu, c'est dans leur être sensible, dans leur beauté matérielle que sont d'abord vus et aimés les étoiles, le vent, les nuages, le ciel, le feu, les fleurs, l'herbe. L'amour qu'il leur a porté s'est transmis aux artistes qui, désormais, veulent les représenter *fidèlement*, sans les déformer ni les alourdir sous le poids de symboles aliénants. De même fait-il pour les animaux, qui de symboliques deviennent réels.

Donc si saint François a été moderne, c'est parce que son siècle l'était. Et ce n'est diminuer ni son originalité ni son importance que de constater, comme l'a fait admirablement Luigi Salvatorelli, qu'il « n'a pas surgi comme un arbre magique au milieu d'un désert », mais qu'il est le produit d'un lieu et d'un moment, « l'Italie communale à son apogée ».

Dans ce contexte, trois phénomènes sont décisifs pour l'orientation de François : la lutte des classes, la montée des laïcs, les progrès de l'économie

monétaire.

Ce qui le frappa très tôt, ce fut l'âpreté et la fréquence des luttes sociales et politiques auxquelles il dut lui-même prendre part avant sa conversion. Les luttes entre partisans du pape et partisans de l'Empereur, entre cités, entre familles ne font qu'amplifier et exaspérer les oppositions entre groupes sociaux. François qui, fils de marchand, est entre les couches populaires et la noblesse, appartenant au peuple par la naissance, mais proche de l'aristocratie par la fortune, la culture et le genre de vie, est particulièrement sensible à ces clivages. Il veut toujours être humble à l'égard de ses supérieurs, mais aussi de ses égaux et de ses inférieurs. Ainsi reçoit-il la mise en garde d'un paysan en train de travailler dans son champ qu'il traverse monté sur un âne et qui l'exhorte à ne pas décevoir la confiance que beaucoup mettent en lui et à être aussi bon qu'on le dit. François descend de son âne, baise les pieds du paysan et le remercie pour sa leçon.

Inversement, il devine les pensées de frère Léonard qui chemine à ses côtés, tandis qu'il est monté sur un âne et qui se dit : « Ses parents et les miens ne jouaient pas ensemble comme des égaux. Et voilà qu'il chevauche tandis que je vais à pied et conduis son âne. » François aussitôt descend de son âne et lui dit : « Mon frère, il ne convient pas que je chevauche et que tu marches, puisque dans le siècle tu étais plus noble et plus puissant que moi. » Surmonter ces clivages sociaux en donnant dans son ordre l'exemple de l'égalité et dans les contacts avec les hommes celui de l'abaissement à la couche la plus basse, celle des pauvres, des malades et des mendiants, ce fut donc là son but. Et, à l'intérieur de la société séculière, ce qu'il chercha, ce fut de ramener la paix, d'être un apaiseur. Aux Pérugins toujours prêts à assaillir leurs voisins, il prédit que les querelles intestines les déchireraient et que ce jugement de Dieu les forcerait de façon sanglante à retrouver ce bien suprême, la concorde, l'*unitas*. De même, à Bologne, le 15 août 1222, selon Thommaso da Spalato témoin de la scène : « Son discours n'avait rien du ton ni des manières d'un prédicateur ;

il ressemblait plutôt à une conversation et ne visait qu'à éteindre les haines et à ramener la paix. L'accoutrement de l'orateur était misérable, son aspect chétif, son visage sans beauté ; mais sa parole n'en parvint pas moins à réconcilier les nobles bolonais qui depuis des générations ne cessaient de s'entre-tuer. » Dans la maison où il entre, il commence par dire : « Paix à cette maison », et dans sa lettre à tous les fidèles il commence par leur souhaiter « la vraie paix ».

Mais cette paix, comment la ramener ? Il faut d'abord associer les laïcs à la vie de l'Église au lieu de les soumettre à la domination des clercs, de les frapper d'excommunications et d'interdits – tel celui qu'Innocent III jette sur Assise en 1204 –, qui perdent, par l'abus qui en est fait, toute efficacité. Aussi veut-il faire de ses frères non l'ordre qu'on lui imposera, mais une fraternité, une confrérie où cohabitent clercs et laïcs. Il acceptera donc volontiers l'institution du Tiers Ordre. Ces nobles qui ont façonné une culture, la culture chevaleresque, ces marchands qui commencent à dominer les villes, ces humbles qui montrent, par leur travail ou leur révolte, leur rôle dans la société, il s'adresse à eux autant qu'aux clercs. Dans le final de la Règle de 1221, il les nommait avec les clercs « tous les enfants et petits enfants, pauvres et riches, rois et princes, travailleurs et agriculteurs, serfs et maîtres, à toutes les vierges, continentes et mariées, aux laïcs, hommes et femmes, à tous les petits enfants, adolescents, jeunes et vieux, sains et malades, à tous les humbles et grands et à tous les peuples, familles, tribus et langues, à toutes les nations et à tous les hommes partout sur la terre... ».

À tous les hommes, il faut donc prêcher, prêcher l'Évangile. Mais qu'y a-t-il d'essentiel dans l'Évangile ? Qu'est-ce qu'on oublie et qu'on trahit autour de lui ? Le dépouillement, la pauvreté. Les progrès de l'agriculture et la vente des surplus qui en résultent, l'essor du commerce petit et grand, voilà ce qui, par la séduction croissante de l'argent qui remplace les pratiques simples de l'autarcie, du troc, répand de plus en plus vite sa corruption. Le salut, c'est le Christ qui l'a montré dans l'Évangile de Matthieu, tel que François l'a entendu à la

Porziuncola. « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le Ciel ; viens, suis-moi » – à quoi s'ajoute un autre dépouillement : « Celui qui laissera son père et sa mère, ses frères et ses sœurs, sa femme et ses enfants, ses maisons et ses champs par amour pour moi, il recevra le centuple et possédera la vie éternelle. » À l'abandon de l'argent se joint cet abandon de la famille qui ne s'explique pas seulement par le texte évangélique et par les déboires de François avec les siens, mais qui correspond aussi au contexte social et mental dans lequel il vit, en ce début du XIIIe siècle où les structures traditionnelles de la famille sont bouleversées et où il y a une sorte de vide familial entre la famille large du lignage noble ou de la communauté taisible (par consentement tacite) paysanne et la famille étroite ne groupant qu'ascendants et descendants directs qui ne s'est pas encore constituée.

Mais face à ces sollicitations conjoncturelles, qu'est-ce que la réponse de François a de moderne ?

La culture et la sensibilité chevaleresques qu'il a acquises avant sa conversion, il les transporte avec lui dans son nouvel idéal religieux : la Pauvreté, c'est sa Dame, Dame Pauvreté, les Saintes Vertus sont autant d'héroïnes courtoises, le saint est un chevalier de Dieu doublé d'un troubadour, d'un jongleur. Les chapitres de la Porziuncola s'inspirent des réunions de la Table Ronde autour d'Arthur. Est-ce cela, la modernité de saint François, d'avoir introduit l'idéal chevaleresque dans le christianisme, comme les premiers chrétiens y avaient introduit l'idéal sportif antique – le saint athlète du Christ – et saint Bernard l'idéal militaire de la première chevalerie – la *Milice du Christ ?*

Les directions proprement religieuses de François peuvent sembler tout autant traditionnelles. La tendance érémitique remonte au moins à l'établissement du christianisme au IVe siècle et n'a pas cessé depuis. Dans tous les ermitages que fréquentent François et ses compagnons, ils ne sont pas

différents, à première vue, de tout un peuple de solitaires qui, à leur époque, hantent les grottes, les forêts, les hauteurs de toute l'Italie, de la Calabre au nord de l'Apennin. La pratique du travail manuel se rattache aussi bien au bénédictinisme primitif qu'à la réforme monastique des XIe-XIIe siècles conduite par Prémontré et Cîteaux. La pauvreté, c'est, depuis la fin du XIe siècle, le mot d'ordre de tous ces *Pauperes Christi*, ces « Pauvres du Christ » qui pullulent dans toute la Chrétienté.

L'originalité de François serait-elle seulement d'avoir résisté à la tentation hérétique à laquelle la plupart de ces Pauvres ont cédé ? Certes, il en est qui, en ce début du XIIIe siècle, sont parvenus à demeurer dans l'Église : en 1201 une communauté d'*Umiliati* orthodoxes, en 1208 les *Poveri Cattolici* du Vaudois converti par Durando di Huesca, en 1210 un autre groupe de Vaudois autour de Bernardo Primo. Mais qu'est-ce auprès de la foule des Albigeois et en Italie même, au temps de François, des Cathares qui ont un évêque à Florence et une école à Poggibonsi, des Patarins, des Arnaldistes, des Vaudois ? En 1218, à Bergame, se tient un congrès des *Poveri Lombardi*, en 1215 Milan est appelée « fosse d'hérétiques » (*fossa di eretici*), Florence est encore considérée en 1227 comme infestée par l'hérésie. Et, d'abord, François a-t-il vraiment failli être hérétique ? Il faut distinguer les tendances et les circonstances. Il y eut certainement dans les unes et dans les autres des éléments qui auraient pu conduire François à l'hérésie. L'intransigeante volonté de pratiquer un Évangile intégral dépouillé de tout l'apport de l'histoire postérieure de l'Église, la méfiance à l'égard de la curie romaine, la volonté de faire régner entre les Mineurs une égalité presque absolue et de prévoir le devoir de désobéissance, la passion du dénuement poussée jusqu'à la manifestation extérieure du nudisme que François et ses frères ont pratiqué à l'instar des adamites, la place accordée aux laïcs, tout ceci parut dangereux, presque suspect, à la curie romaine. Et, joignant ses efforts à ceux des ministres et des custodes effrayés par tant d'intransigeance chez François, elle le soumit à une pression et exigea de lui,

sinon des reniements, du moins des renoncements qui le conduisirent certainement en 1223 au bord de la tentation hérétique. Il y résista. Pourquoi ? Très probablement d'abord parce qu'il ne nourrit jamais les sentiments qui, après lui, menèrent à l'hérésie une partie des franciscains Spirituels. François ne fut ni millénariste ni apocalyptique. Il n'interposa jamais un Évangile éternel, un âge d'or mythique entre le monde terrestre où il vivait et l'au-delà du christianisme. Il ne fut pas l'ange du sixième sceau de l'Apocalypse avec lequel l'assimilèrent indûment certains Spirituels. Les élucubrations eschatologiques hérétiques des Spirituels vinrent de Gioacchino da Fiore, non de François.

Mais ce qui le retint surtout, ce fut la détermination fondamentale, sans cesse répétée en dehors de toute pression, de rester à tout prix (il le paya cher, en effet), lui et ses frères, dans l'Église. Pourquoi ? Sans doute parce qu'il ne voulait pas briser cette unité, cette communauté à laquelle il tenait tant. Mais surtout à cause de son sens, de son besoin viscéral de sacrements. Presque toutes les hérésies médiévales sont anti-sacramentaires. Or François a besoin, dans son être profond, des sacrements et, d'abord, du premier d'entre eux, l'Eucharistie. Pour délivrer ces sacrements, il faut un clergé, une Église. Aussi François – ce qui peut surprendre – est prêt à pardonner beaucoup aux clercs en échange de ce ministère des sacrements. À une époque où même des catholiques orthodoxes se posent la question de la validité des sacrements administrés par des prêtres indignes, François la reconnaît et l'affirme sans ambages. C'est parce qu'il distingue soigneusement clercs et laïcs qu'il a besoin des premiers et reste dans l'Église.

Aussi a-t-on pu dire de lui que, avec saint Dominique par des voies différentes, il a sauvé l'Église menacée de ruine par l'hérésie et par sa décadence interne. Il a réalisé le songe d'Innocent III. Certains, d'ailleurs, s'en sont scandalisés et l'ont déploré, depuis Machiavel : « Ces nouveaux ordres ont été si puissants que grâce à eux les vices des prélats et des chefs de la religion ne les ruinèrent pas à cause de leur façon de vivre pauvres et d'avoir un grand prestige

par les confessions et les prédications où ils dénonçaient leurs péchés, leur enseignaient la façon de bien vivre en leur obéissant et en les laissant châtier par Dieu pour leurs erreurs ; et ainsi ces méchants font le pire qu'ils peuvent car ils ne craignent pas la punition qui leur est épargnée[14]. »

Il est vrai que François fut un de ces alibis que l'Église enfoncée dans le siècle trouve périodiquement.

Ce François, aussi orthodoxe qu'on l'a soutenu et plus traditionnel qu'on ne le présente souvent, ne fut-il donc pas vraiment un novateur ? Si, et sur des points essentiels.

En prenant et en donnant pour modèle le Christ lui-même et non plus ses apôtres, il engagea la chrétienté dans une imitation du Dieu-Homme qui redonnait à l'humanisme les ambitions les plus hautes, un horizon infini.

En s'arrachant lui-même à la tentation de la solitude pour aller au milieu de la société vivante, dans les villes, et non dans les déserts, les forêts ou les campagnes, il rompait de façon décisive avec un monachisme de la séparation.

En proposant pour programme un idéal positif, ouvert à l'amour de toutes les créatures et de toute la création, ancré dans la *joie* et non plus dans l'*accedia* morose, dans la tristesse, refusant d'être le moine idéal de la tradition voué à *pleurer*, il bouleversait la sensibilité médiévale et chrétienne et retrouvait une jubilation première, vite étouffée par un christianisme masochiste.

En faisant accéder à la spiritualité chrétienne la culture laïque chevaleresque des troubadours et la culture laïque populaire du folklore paysan avec ses animaux, son univers naturel, le merveilleux franciscain a fait sauter le couvercle que la culture cléricale avait fait peser sur la vieille culture traditionnelle de l'humanité.

Ici aussi, ce retour aux sources était le signe et le gage du renouveau et du progrès.

Retour aux sources, car il ne faut pas oublier finalement que le franciscanisme est *réactionnaire*. Face au XIIIe siècle, moderne, il est la réaction

non d'un inadapté comme Gioacchino ou Dante, mais d'un homme qui veut, face à l'évolution, sauvegarder des valeurs essentielles. Chez François lui-même ces tendances réactionnaires peuvent paraître vaines et même dangereuses. Au siècle des universités, ce refus de la science et des livres, au siècle de la frappe des premiers ducats, des premiers florins, des premiers écus d'or, cette haine viscérale pour l'argent, François, dans la Règle de 1221, au mépris de tout sens économique, s'écrie : « Nous ne devons pas accorder plus d'utilité à l'argent et aux pièces de monnaie qu'à des cailloux[15]. » N'est-ce pas une dangereuse sottise ? Oui, si François avait voulu étendre à toute l'humanité sa Règle. Mais justement François ne voulait même pas transformer ses compagnons en *ordre*, il ne désirait réunir qu'un petit groupe, une élite qui maintiendrait un contrepoids, une inquiétude, un ferment dans la montée du bien-être. Ce contrepoint franciscain est resté un besoin du monde moderne, pour les croyants comme pour les incroyants. Et comme François l'a, par la parole et l'exemple, prêché avec une flamme, une pureté, une poésie inégalables, le franciscanisme est demeuré, aujourd'hui encore, selon le mot de Thomas de Celano, une *« sancta novitas »* , une sainte nouveauté, et le Poverello non seulement un des protagonistes de l'histoire, mais un de guides de l'humanité.

Cantique de frère Soleil ou des créatures

Très haut, tout puissant et bon Seigneur
à toi louange, gloire, honneur et toute bénédiction
à toi seul ils conviennent ô Toi Très haut
et nul homme n'est digne de te nommer.
Loué sois-tu, Seigneur, avec toutes tes créatures
spécialement messire frère Soleil
par qui tu nous donnes le jour, la lumière
il est beau, rayonnant d'une grande splendeur
et de toi, le Très Haut, il nous offre le symbole.
Loué sois-tu mon Seigneur pour sœur Lune et les Étoiles
dans le ciel tu les as formées claires, précieuses et belles.

Loué sois-tu mon Seigneur pour frère Vent,
et pour l'air et pour les nuages
pour l'azur calme et tous les temps
grâce à eux tu maintiens en vie toutes les créatures.
Loué sois-tu mon Seigneur pour sœur Eau
qui est très utile et très sage
précieuse et chaste.
Loué sois-tu mon Seigneur pour frère Feu
par qui tu éclaires la nuit,
il est beau et joyeux,
indomptable et fort.
Loué sois-tu mon Seigneur pour sœur notre mère la Terre
qui nous porte et nous nourrit,
qui produit la diversité des fruits
avec les fleurs diaprées et les herbes.
Loué sois-tu mon Seigneur pour ceux
qui pardonnent par amour pour toi,
qui supportent épreuves et maladies,
heureux s'ils conservent la paix
car par toi, le Très Haut, ils seront couronnés.
Loué sois-tu mon Seigneur pour notre sœur, la Mort corporelle,
à qui nul homme vivant ne peut échapper,
malheur à ceux qui meurent en péché mortel,
heureux ceux qu'elle surprendra faisant ta volonté
car la seconde mort ne pourra leur nuire.
Louez et bénissez mon Seigneur,
rendez-lui grâce et servez-le
en toute humilité[16].

---

1 *« Ed io con le mie mani lavoravo, come voglio lavorare ; e voglio che lavorino tutti gli altri frati, di onesto lavoro. »*

2 *« A tutte le podestà, a tutti i consoli, giudici e rettori nel mondo intero come a tutti gli altri a cui il documento pub pervenire. »*

3 *La sua famiglia, che si mosse drittu*
coi piedi a le sue orme, è tanto volta,
che quel dinanzi a quel di retro gitta
E tosto si vedrà de la ricolta
de la mala coltura, quando il loglio
Si lagnerà de l'arca li sia tolta
Ben dico, chi cercasse a foglio a foglio
nostro volume, ancor troveria carta
u'leggerebbe « I mi son quel ch'i'soglio »,
ma non fia da Casai né d'Acquasparta,
là onde vegnon tali a la scrittura,
ch'uno la fugge, e altro la coarta.

(Dante, *Divine Comédie, Paradis*, XII, vv. 115-126, traduction de Jacqueline Risset, Paris, 1990, p. 123.) Ces propos que Dante attribue à saint Bonaventure déplorent les divisions de la famille, de la postérité de saint François. Les mauvais disciples se plaignent d'être exclus, mais ils ont fait du mauvais travail. François doit rester ce qu'il était, éloigné aussi bien de ceux qui, comme Albertino da Casale, ardent spirituel, forcent sa règle que de ceux qui comme Mateo d'Acquasparta, ministre général de l'ordre des Mineurs et cardinal, s'en éloignent.

4 *« Il ministro generale e tutti gli altri ministri e custodi per obbedienza siano tenuti a non aggiungere e a non togliere nulla a queste parole. Anzi abbiano sempre con sè questo scritto insieme con la Regola, leggano anche queste parole. »*

5 Nous suivrons surtout Thomas de Celano dans le récit de la vie de François d'Assise. Nous tâcherons de présenter son œuvre, ses idées, sa sensibilité d'après ses seuls écrits, et nous ne nous servirons de l'ensemble des sources que pour esquisser, en conclusion, le personnage historique de saint François, l'originalité de sa place parmi les protagonistes de l'histoire.

6 Le P. Vorreux traduit *corpus* par « égoïsme », traduction à mes yeux inexacte.

7 « *Vi sono molti, i quali, quando fan peccato o ricevono alcun torto, spezzo incolpano il nemico o il prossimo. Ma non è cosi : poichè ognuno ha in suo potere il nemico, cioè il corpo, per mezzo del quale pecca » (Admonitions*, 10).

8 *« Considera, uomo, in quale stato eccellonte ti ha messo il Signore, poichè ti ha creato e formato* ad imaginem *del suo Figliolo diletto secondo il corpo, ed* a sua somiglianza *secondo lo spirito » (Admonitions*, 5).

9 *« Il Signore cosi donò a me, frate Francesco, la grazia di cominciare a far penitenza : quando ero ancora nei peccati, mi pareva troppo amaro vedere i lebbrosi, e il Signore stesso mi condusse tra loro e con essi usai misericordia : quando me ne allontanai, quello che prima mi pareva amaro, tosto mi si mutò in dolcezza d'animo e di corpo. Indi attesi poco, e usciii dal mondo. »*

10 « *Tutti i frati si guardino dal monstrare alcun potere o superiori specialmente tra loro. Infatti, come dice il Signore nel Vangelo :* I principi delle nazioni le signoreggiano, e i grandi esercitano il potere sovr'esse ; *non sara cosi tra i frati, ma* chiunque vovra essere maggiore tra essi sia loro ministro e servo, e chi sarà maggiore tra essi sia come minore ».

11 *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies*, Paris, 1968. Voir la Bibliographie en appendice.

12 « *Cosi ti dico, figlio mio come madre, che tutte le parole che dicemmo per via brevemente raccolgo in questa parola e consiglio ; e non è necessario che tu venga ulteriormente a me per consiglio, perchè così io ti ammonisco : "In qualunque modo ti sembra di meglio piacere al Signore e di seguire i suoi passi e la sua povertà, fatelo con la benedizione di Dio e con la mia obbedienza. Ma se ti è necessario per la tua anima o per tua consolazione, e vuoi, o Leone, venire da me, vieni pure."* »

13 À moins que les cheveux blonds et les yeux bleus viennent d'une restauration infidèle du XIX[e] siècle.

14 « *Furono sì potenti gli Ordini loro nuovi che ci sono cagione che la disonestà dei prelati e dei capi della religione non la rovini vivendo ancora poveramente ed avendo tanto credito nelle confessioni con i popoli, e nelle predicazioni ch'ei danno loro a intendere come gli è male a dir male e che sia bene vivere sotto l'obbedienza loro e se fanno errori la sciarli castigare da Dio ; e cosi quelli fanno il peggio che possono perchè non temono quella punizione che non veggono e non credono* » (*Discorsi*, IMII, 1).

15 « [...] *non debemus maiorem utilitatem habere et reputare in pecunia et denariis quam in lapidibus.* »

16 Traduction de Damien Vorreux, O.F.M., dans Théophile Desbonnet et Damien Vorreux, *Saint François d'Assise. Documents. Écrits et premières biographies*, Paris, Éditions franciscaines, 1968, pp. 196-197 (partiellement revue par Jacques Le Goff).

III

Le vocabulaire des catégories sociales chez saint François d'Assise et ses biographes du XIIIe siècle

Ce texte a été publié dans *Ordres et classes. Colloque d'histoire sociale, Saint-Cloud, 24-25 mai 1967*, Paris et La Haye, Mouton, 1973, pp. 93-103.

On supposera connus[1], dans leurs grandes lignes, les problèmes historiographiques que posent, d'une part, l'authenticité de certains écrits de saint François et, de l'autre, l'objectivité de certains témoignages des premiers biographes de saint François. On y fera simplement allusion plus loin, dans la mesure où cette critique traditionnelle des textes affecte notre recherche. Car ici encore, nous devons travailler à deux niveaux : celui du rapport du vocabulaire de nos textes avec ce que nous savons par ailleurs des réalités qu'il désigne, celui de la relation de ce vocabulaire au monde mental de ses utilisateurs.

Les textes pris en considération sont contenus dans le mince recueil des œuvres complètes de saint François[2], c'est-à-dire les deux Règles, le *Testament*, les lettres, les prières et textes liturgiques, et dans les biographies rassemblées par les Pères de Quaracchi[3]. Parmi ces textes, on a spécialement utilisé ceux des auteurs suivants :

1) de Thomas de Celano, franciscain italien né dans les Abruzzes, ayant vécu en Allemagne, mais surtout en Italie, entré dans l'ordre vers 1215 « avec de nombreux autres hommes instruits et nobles » (*cum pluribus aliis viris litteratis et nobilibus*) *:*

– la *Vita I* écrite en 1228, à la demande du pape Grégoire IX (citée I Cel.),

– la *Legenda chori* (1230),

– la *Vita II* (1246-1247) [citée II Cel.]

– le *Tractatus de miraculis* (1250-1252) ;

2) de Julien de Spire, franciscain allemand, ayant surtout vécu à Paris où il apprit les arts libéraux, et notamment la musique (« avant son entrée dans l'Ordre il fut maître de chant à la cour du roi de France, remarquable par sa science et sa sainteté », *ante Ordinis ingressum fuit magister cantus in aula regis*

Francorum, *scientia et sanctitate conspicuus*), entré dans l'Ordre avant 1227 et qui enseigna la musique au couvent Saint-Jacques à Paris :

– une *Vita* (vers 1232-1235), très proche de la *Vita I* de Thomas de Celano,

– un *Officium rythmicum* (vers 1231-1232) ;

3) d'Henri d'Avranches, clerc séculier, « clerc errant accomplissant des missions pour les rois » (*clericus vagus et pro regibus legationibus fungens*) (à la cour d'Angleterre, à la cour de Frédéric II en Allemagne, à la cour pontificale), appelé « *magister Henricus versificator* », la *Legenda versificata*, écrite, à partir de la *Vita I* de Thomas de Celano, à la demande de Grégoire IX (v. 1232-1234) ;

4) de saint Bonaventure, franciscain italien, né d'une famille de « petits bourgeois » (père médecin d'une petite ville), ayant fait ses études à Paris, où il occupa une des deux chaires de théologie de l'Ordre à l'Université, devenu maître-général de l'Ordre en 1257, la *Legenda maior* et la *Legenda minor*, écrites à la demande du chapitre général de Narbonne en 1260 pour remplacer comme « vies officielles » les vies écrites antérieurement (dont la destruction fut ordonnée) et présentées au chapitre général de Pise en 1263 ;

5) de Jacques de Voragine, dominicain italien, prieur de Lombardie, puis archevêque de Gênes, la *Vita S. Francisci* dans la *Légende dorée* (écrite entre 1265 et 1280), utilisant la *Vita II* et le *Traité des miracles* de Thomas de Celano et la *Legenda maior* de saint Bonaventure ;

6) d'un bénédictin allemand anonyme du couvent d'Oberaltaich en Bavière, la *Vie* dite *Légende de Munich* (*Legenda monacensis*, vers 1275) utilisant les deux *Vitae* de Thomas de Celano et de saint Bonaventure.

DÉFINITION ET PORTÉE DE LA RECHERCHE

Son intérêt

Le franciscanisme a été un grand mouvement religieux qui, plus que les autres ordres Mendiants, a secoué, marqué, imprégné l'ensemble de la société chrétienne au XIIIe siècle, siècle de sa naissance. Il a utilisé des méthodes nouvelles d'apostolat. Rompant avec l'isolement du monachisme antérieur, il a jeté ses membres sur les routes, et surtout dans les villes, alors en plein essor[4], au cœur de la société. Son succès a été éclatant dans tous les milieux. Saint François d'Assise, son fondateur, a contribué, par sa personnalité historique et légendaire, à assurer l'essentiel de ce succès. Ses œuvres et celles de ses premiers biographes ont constitué l'essentiel de l'arsenal où ont puisé les Franciscains pour agir sur la société de leur temps, par la parole et par l'exemple. Qu'est-ce que cet arsenal nous apprend donc sur cette société ?

Trois qualités confèrent à cet ensemble de textes une valeur exemplaire à cet égard.

Il fait reposer son efficacité sur une certaine analyse de la société globale. Bien sûr, cet outillage franciscain vise à transformer la société, non à la décrire. Tout vocabulaire, tout langage est d'ailleurs, en même temps qu'un instrument d'analyse et de compréhension, un parti pris, un instrument d'action. Mais, dans le haut Moyen Âge, la passivité culturelle de la masse de la société (ancrée dans la sujétion sociale et politique qui ne lui laissait guère que l'hérésie comme expression de révolte) permettait à l'Église d'agir sur la société grâce à un langage « terroriste » sacral (usage du latin, symbolisme idéaliste, irréalisme de l'art roman, etc.). L'émancipation de catégories de plus en plus nombreuses du laïcat (chevalerie, couches urbaines, *rustici* moins solidement encadrés et soutenus par les organisations hérétiques) rend ce langage de plus en plus inopérant. Le souci d'efficacité du franciscanisme face à la société nouvelle lui impose un langage, un vocabulaire ayant un certain rapport avec la réalité, et d'abord avec la réalité sociale, dans ses structures de groupes. En même temps, le souci de saint François et de ses disciples de s'adresser à l'ensemble de la société (« tous les hommes, toutes les créatures », *omnes homines, omnes*

creaturae) les conduit à utiliser des systèmes de dénomination recouvrant *toutes* les catégories sociales.

Il présente une homogénéité suffisante due :

– au fait que tous ces textes tournent autour d'un homme, de son expérience, de son enseignement : saint François ;

– à la prédominance, parmi ces auteurs, d'un groupe modelé par la même formation et le même idéal : les Franciscains ; cet air de famille étant renforcé par l'influence d'un même biographe sur presque tous les autres : Thomas de Celano ;

– à la même localisation géographique de l'expérience concrète de la plupart et, en tout cas, des plus importants d'entre eux : l'Italie centrale et septentrionale ;

– à l'appartenance de tous ces auteurs, sinon à la même génération, du moins à une même période, entre 1220 et 1280 environ, et, pour l'essentiel, entre 1220 et 1263 – que l'on aurait la tentation d'appeler « le XIIIe siècle de Saint Louis », si l'on ne s'éloignait ainsi de l'Italie.

Mais il offre aussi suffisamment de diversité pour permettre d'éventuelles variantes.

Du point de vue de la chronologie. Si ce « beau XIIIe siècle » est une période de mise en place de structures nouvelles et d'instauration d'un nouvel équilibre, il est aussi une époque « où l'histoire s'accélère » – ce qui permet d'éprouver la faculté de résistance ou d'adaptation des structures du langage et des mentalités. D'un point de vue plus précis, l'ordre franciscain connaît pendant cette période une évolution dont il faudrait mesurer l'impact sur son vocabulaire.

Du point de vue des auteurs. Malgré l'uniformité du moule franciscain, la diversité de leurs origines sociales et géographiques, de leur formation (et en particulier du passage, ou non, par les universités), de leur carrière et de leur

personnalité permet une diversification complétée par la présence d'un dominicain, d'un bénédictin, d'un séculier.

Du point de vue des genres littéraires. Malgré la prédominance des conventions hagiographiques (d'ailleurs en évolution, saint François étant précisément un des principaux reflets et facteurs à la fois de cette évolution[5]), la diversité des genres peut permettre de définir le degré de résistance de ces genres à un même courant : chez saint François, selon la nature plus ou moins « officielle » de ses écrits, de la Règle à la lettre ; chez ses biographes, entre les genres les plus ouverts aux nouveautés (biographie en prose du type *Vita* ou *Legenda*) et ceux davantage prisonniers d'une tradition formelle (écrits en vers, écrits de type liturgique). On peut ainsi se demander si le caractère plus « traditionnel » et même réactionnaire des termes et des thèmes d'Henri d'Avranches n'est pas dû autant au « système » de la poésie savante dans la première moitié du XIIIe siècle qu'à sa situation de séculier lié à des milieux de cour[6].

Mais, si favorable que semble être cet ensemble de textes à l'étude des rapports entre le vocabulaire social qui y apparaît et ce qu'on peut définir, en termes scientifiques actuels, comme la réalité sociale de l'époque, il n'en présente pas moins une série de caractères qui, non seulement forment écran entre le langage et la structure sociale, mais font ressortir les difficultés que rencontre l'historien, et singulièrement le médiéviste, dans l'utilisation scientifique du vocabulaire du passé.

Ses difficultés

Difficultés inhérentes à la littérature médiévale

La langue. La langue de tous nos textes est le latin. Mais, loin de simplifier une étude de vocabulaire, cette apparente uniformité pose de redoutables problèmes, deux notamment : le latin étant au Moyen Âge une langue à la fois morte et vivante, à quelles réalités contemporaines renvoient les mots, quels approximations, déformations, contresens, jeux de mots interviennent entre les

mots et les sens antiques et médiévaux (par exemple : *dux*, *miles*, etc.) ? À partir du XIIIe siècle, notamment, la pression de la langue vulgaire sur la culture se faisant de plus en plus grande, quels rapports entretient le vocabulaire littéraire latin avec le vocabulaire en langue vulgaire ? Dans le cas d'un apostolat de type nouveau, comme celui de saint François, ces rapports latin-langue vulgaire ne posent-ils pas de problèmes particuliers[7] ?

La « Weltanschaung » religieuse. Les religions, et en particulier les religions universalistes, comme le christianisme, tendent, pour combattre la lutte des classes, à la nier en « désocialisant » les superstructures, en particulier l'art et la littérature, où le « réalisme social » ne se glisse que subrepticement. Les schémas religieux de la société sont différents des structures sociales concrètes. Tantôt – c'est le modèle dionysien[8] – la hiérarchie humaine est calquée sur la hiérarchie céleste, celle-ci n'étant d'ailleurs souvent qu'une transposition plus ou moins inconsciente d'une structure sociale historique donnée[9]. Tantôt les inégalités sont fondées sur des critères proprement religieux (par exemple par rapport au péché, ce qui conduira les théologiens médiévaux à de curieuses assimilations entre le *servus peccati* et le *servus* tout court), et les distinctions de groupes sur des critères liturgiques ou mystiques valorisant une hiérarchie des sexes (hommes, femmes) ou des situations familiales (virginité, veuvage, mariage). Surtout le clivage entre clercs et laïcs est fondamental.

Bien qu'il ait cherché à rapprocher l'apostolat des conditions sociales concrètes et parfois en raison même de son désir de transformer la société terrestre en société de salut (tendance évidemment plus forte chez les franciscains « joachimites », mais réelle chez tous), le franciscanisme a entretenu un confusionnisme conceptuel et verbal à l'égard des catégories sociales[10].

Les emprunts bibliques. Tout langage est en partie un héritage. Mais au Moyen Âge cet héritage est particulièrement contraignant : le Livre contient tout le savoir, langage compris, langage d'abord. La Bible est l'arsenal du

vocabulaire et des modèles mentaux. Pour les mots comme pour le reste, toute nouveauté est suspecte. Sans doute la Bible se prête à toutes sortes d'interprétations et elle est suffisamment riche et diverse pour qu'on y trouve à peu près tout ce qu'on y cherche. Alain de Lille le constate : les citations bibliques ont un nez de cire[11]. Et même, au début du XIIIe siècle, l'autorité au sens littéral – la citation – n'est plus le tout de la démonstration, du raisonnement : la dialectique et la scolastique apprennent au clerc à voler de ses propres ailes.

Mais si François d'Assise et le franciscanisme, du point de vue de la langue, représentent un progrès vers le parler vulgaire, si, du point de vue idéologique, ils cherchent des compromis entre le désir d'un vocabulaire concret et le penchant à instaurer dès ici-bas une société religieuse, du point de vue de l'utilisation de la Bible ils sont nettement « réactionnaires ».

Pour eux l'Évangile est la base de tout. Sans doute Thomas de Celano définit saint François comme un *homo novus* et le franciscanisme comme une *sancta novitas*, mais cette « nouveauté » peut être définie : l'Évangile, rien que l'Évangile et tout l'Évangile.

L'Évangile plus que la Bible. Car, pour saint François, la grande source, ce n'est pas l'Ancien Testament, mais le Nouveau. Sur 196 citations bibliques dans les écrits de saint François, il n'y a que 32 citations vétéro-testamentaires (dont 9 des Psaumes) pour 164 néo-testamentaires (dont 115 des quatre Évangiles). Les autres autorités citées sont saint Jérôme (1 fois) et saint Augustin (1 fois)[12].

Pour marquer tout de suite l'importance de cette véritable « conversion évangélique » dans le vocabulaire, rappelons que les auteurs du haut Moyen Âge – on l'a spécialement étudié pour Alcuin[13] – empruntaient à l'Ancien Testament l'essentiel de leur vocabulaire politique et social. Or le vocabulaire de l'Ancien Testament, s'il est plus sacral, est aussi souvent plus réaliste. Celui du Nouveau Testament, s'il est plus spirituel, est moins réaliste, même dans les

passages narratifs, dans la mesure où il veut précisément transformer, et parfois évacuer, les institutions et l'esprit de l'ancienne loi. La grâce touche le vocabulaire en gommant et en sublimant les catégories sociales. Or saint François, dans ses intentions profondes et tel que le voient ses biographes, est, toutes distances gardées, un nouvel apôtre, un nouvel évangéliste et même un nouveau Jésus. Aussi, dans les textes que nous étudions, rencontre-t-il plus les gens de l'Évangile que ceux de son temps.

Et pourtant il faut admettre que, derrière le vocabulaire évangélique, il y avait des réalités contemporaines, et l'efficacité franciscaine ne s'explique que si ce vocabulaire avait non seulement un effet magique, mais aussi un caractère d'adéquation avec les structures objectives de la société à laquelle il s'adressait.

D'ailleurs, cette dépendance du vocabulaire par rapport à l'Évangile est moins importante chez les biographes de saint François que dans ses écrits. Par exemple, les deux mots les plus fréquents de leur vocabulaire social, *nobilis* et *miles*, apparaissent à peine dans les Évangiles ; et tandis que chez les Franciscains, *miles* a presque toujours le sens contemporain de chevalier, il n'a, bien entendu, chez les évangélistes, que le sens de *soldat*. Notons d'ailleurs ici, au passage, un exemple des contaminations mentales que l'évolution sémantique devait produire dans l'esprit des clercs du Moyen Âge où le sens ancien devait déteindre sur le sens nouveau. Les *milites* de l'Évangile n'apparaissent guère que dans les épisodes de la Passion. Ils sont au premier rang des bourreaux du Christ. Voilà de quoi alimenter l'hostilité que la plupart des clercs du Moyen Âge – même issus de l'aristocratie militaire et conscients de la communauté d'intérêts entre les deux classes dominantes, l'ecclésiastique et la laïque – ont nourrie à l'égard des *milites.* Le débat du clerc et du chevalier est aussi un lieu commun de la littérature de l'époque de saint François.

Parfois même, les textes évangéliques fournissaient aux Franciscains un vocabulaire propre à mettre en valeur des oppositions sociales qui prenaient un sens particulier dans la société contemporaine. On peut se demander, par

exemple, si la distinction *populus-turba* (par exemple *ap*. Matth. IV, 23-25) ne permet pas aux biographes de saint François de mieux saisir et mieux exprimer la distinction entre les foules indifférenciées qui se pressent dans les villes autour de saint François et les formations « populaires » récentes dont il constate l'existence et l'activité au sein de cette lutte des classes qu'il cherche à apaiser[14].

Si donc il y a un certain décalage entre le vocabulaire biblique et le vocabulaire courant du début du XIII[e] siècle, et un décalage entre ce vocabulaire et les réalités sociales de l'époque, l'inadéquation qui en résulte dans le langage est contrebalancée par la nécessité où saint François lui-même se trouve de prendre dans l'Évangile les mots dont il a besoin pour être en accord avec son temps. Et l'étude même de ce jeu subtil de l'utilisation du vocabulaire biblique nous renseigne sur les besoins et les réalités de l'époque. La disgrâce de tel mot, le succès de tel autre, les faux sens et les contresens, la nécessité du recours à un néologisme et toute la gamme des glissements et gauchissements sémantiques sont de précieux indices.

Difficultés inhérentes aux textes choisis

Textes de saint François. L'authenticité de certains textes de saint François – surtout de certaines lettres – est douteuse[15]. Il est regrettable pour notre propos que, par exemple, la *Lettre à tous les gouvernants* ne soit pas, en tout cas en ce qui concerne la littéralité du texte, au-dessus de tout soupçon. Il nous semble d'ailleurs qu'une étude interne systématique du vocabulaire de l'ensemble des œuvres attribuées à saint François pourrait permettre une meilleure approche des problèmes d'authenticité.

Deux des textes les plus importants de saint François ont été rédigés sous des influences extérieures. La *Regula bullata* est un compromis entre le texte préparé par le saint et les demandes de modifications présentées par certains compagnons de saint François et par la curie romaine. Mais ici, la comparaison

avec le texte de la Règle composée par le saint est, au plan même du vocabulaire, éclairante.

Inversement, le *Testament* est un texte dicté par le saint dans des circonstances où certains ont cru déceler l'influence d'un entourage « extrémiste »[16]. Ici encore, quoique de façon moins probante, la comparaison avec d'autres textes, les règles notamment, doit apporter des lumières.

Textes des biographes. Tous ces textes sont tributaires, à des degrés divers, des traités dus au plus ancien et plus important de tous, Thomas de Celano. Des phrases entières en sont parfois la répétition *ad verbum*. Si ces variations autour d'un modèle, d'une source, peuvent permettre des analyses comparatives fines, elles condamnent aussi souvent ces efforts à n'être que des exercices d'une subtilité dangereuse.

Surtout, la parenté de tous ces textes exclut toute une famille franciscaine, celle de la tendance des futurs « Spirituels », dont le premier sujet de désaccord avec la tendance « orthodoxe » est précisément l'interprétation de la personne de saint François, de la nature de ses intentions, de sa spiritualité, de son activité, de son œuvre. Il faudrait, malgré les problèmes considérables de date, d'authenticité, d'attribution qu'ils posent, comparer à nos textes ceux, conservés et publiés[17], qui semblent relever de ce groupe non représenté ici et qui se rattache aux « trois compagnons », les *tres socii*, dont le principal fut sans doute frère Léon. Mais un premier contact avec ces textes confirme une supposition que l'on pouvait faire *a priori* : la tendance « spirituelle » est, dans sa mentalité, dans ses écrits, dans son outillage conceptuel et verbal, la plus « asociale », la moins réaliste de toutes, la plus hostile au monde : elle se hâte, comme les Cathares – avec qui elle n'a d'ailleurs aucun lien direct –, de commencer à le purifier en ignorant ses structures sociales, une des incarnations impures de sa malignité.

LES ÉLÉMENTS DU VOCABULAIRE DES CATÉGORIES SOCIALES

Chez saint François (d'après ses écrits et d'après ses biographes)

La vision sociale de saint François semble s'ordonner autour de trois sociétés : la société céleste, la société terrestre constituée par l'ensemble du peuple chrétien, la société particulière formée par lui-même et ses frères pour laquelle il cherche à définir un rôle de médiation privilégiée entre les deux sociétés précédentes.

La société céleste

Si, pour désigner Dieu, saint François a recours aux appellations courantes de « Seigneur » et de « Roi », il ne développe pas les références aux hiérarchies féodale et monarchique impliquées dans les termes de *Dominus* et de *Rex*. Dans l'énumération de la société céleste qui se trouve dans la première Règle[18], s'il nomme Dieu « roi du ciel et de la terre » (*Rex coeli et terrae*) et le Christ « Notre Seigneur » (*Dominus noster*), il énumère la hiérarchie céleste – de la Vierge, des archanges et anges jusqu'aux saints – en dehors de tout vocabulaire féodal ou monarchique, se contentant des appellations proprement religieuses et liturgiques. Il semble étranger à la mode dionysienne de l'époque établissant, sur le modèle féodal, une symétrie entre société céleste et société terrestre. Il ne semble avoir mis aucune correspondance entre les deux sociétés énumérées tout au long dans la première Règle. Si la société céleste obéit à un ordre hiérarchique, de Dieu aux saints, il n'y a aucun ordre dans l'énumérarion de la société terrestre[19].

Si *Rex* reste relativement rare pour désigner Dieu, *Imperator* n'apparaît jamais dans ses écrits, et chez ses biographes saint François n'appelle qu'une seule fois Dieu le Grand Empereur (*Magnus Imperator* : II Cel., 106, p. 193).

Saint François ne mentionne jamais non plus l'Empereur dans la société terrestre, se gardant bien ainsi de lui donner *une* tête (tendance « égalitaire » peut-être doublée d'un réflexe guelfe ?). Dans les épisodes de sa vie, le seul empereur mentionné est Othon IV qui, en 1209, passe près d'Assise, où se trouvent François et ses premiers frères. Mais il se garde bien de se mêler aux badauds qui vont admirer la pompe impériale et interdit à ses frères d'y participer, à l'exception d'un seul chargé d'aller, par des clameurs incessantes, rappeler à l'Empereur que sa gloire ne durera pas[20]. Quant à lui, il affirme que la seule chose qu'il aurait eu à dire à l'Empereur, c'est de faire ordonner par édit à tous les possesseurs de froment et de grains d'en joncher les rues pour faire participer à la fête les petits oiseaux « et surtout les sœurs alouettes »[21]. Ses biographes ne mentionnent parmi les rois et reines du temps que le roi et la reine de France, c'est-à-dire Blanche de Castille et son fils Saint Louis, souverains d'un pays pour qui François avait une prédilection spéciale, fondée sur la piété particulière et notamment sur la ferveur eucharistique qu'il décelait chez eux, tous deux étant bienfaiteurs dès la première heure des Mineurs, tôt associés à la vie spirituelle et liturgique de l'Ordre.

Mais le titre que François accorde le plus volontiers à Dieu, c'est celui de *Pater*, de « Père », son modèle social idéal étant un modèle familial[22]. De même, s'il nomme une fois la Vierge Marie *Domina* et *Regina*, « Dame » et « Reine »[23], il voit surtout en elle la première des créatures, liée à la Trinité Divine par des rapports familiaux par excellence, « fille » et « servante » du Père[24], « épouse » du Saint-Esprit[25], et par-dessus tout, bien sûr, « mère » du Christ. Mais elle est aussi le modèle des créatures, « sainte[26] », « pauvre[27] », « douce et belle[28] ».

Satan, s'il est le « père des mauvais fils[29] », n'est pourtant jamais désigné comme *prince* des ténèbres ou des esprits méchants, comme si François voulait soigneusement éviter tout ce qui pourrait ressembler à du manichéisme. Il l'appelle tout simplement *diabolus* ou *Satanas*, alors que ses biographes

recourent parfois aux périphrases traditionnelles d'« antique ennemi » ou « antique serpent ».

En ce qui concerne les démons, les biographes nous indiquent une comparaison révélatrice. Ils sont pour François les *gastaldi* du Seigneur, agents de ses punitions. François y ajoute, malicieusement, une référence aux cours des grands, des *magnati*[30]. Conception pessimiste du pouvoir et des agents de répression, liés non seulement au péché originel de l'homme, mais à la rébellion des mauvais anges. Sans aller aussi loin qu'un Jean de Meung dans le pessimisme politique, François amorce ici, en théologien, une critique du pouvoir et des pouvoirs, que nous retrouverons.

La société franciscaine

Saint François considère lui-même et ses frères dans trois perspectives :

– *D'un point de vue positif*, neutre, par rapport à leur situation au moment de leur entrée dans la fraternité, ils sont un résumé de la société terrestre puisqu'ils appartiennent aux deux ou trois catégories qu'on peut distinguer dans la société – ajoutons : dans les schémas ecclésiastiques de l'époque. Il y a en effet parmi eux à la fois 1) des « clercs » et des « laïcs » (*clerici-laici)*[31], 2) des « instruits » et des « ignares » (*litterati-illiterati)*[32], 3) des membres de chacun des trois ordres de la *société tripartie*, ou plutôt de deux des ordres de la société tripartie : « ceux qui prient » et « ceux qui travaillent », *oratores* et *laboratores*, assimilés aux clercs et aux laïcs[33]. Mais dans ce dernier cas, on sort déjà de la société positive pour entrer dans la société idéale. Si François exclut de cette dernière totalité les guerriers, les *bellatores*, ce n'est sans doute pas tellement en raison d'une conception dualiste et dialectique de la totalité (deux opposés formant mieux un tout qu'une triade), mais parce qu'il ne conçoit pas que son ordre puisse comprendre des guerriers, ce qui souligne son éloignement aussi bien de la conception traditionnelle d'un monachisme formé de *milites Christi* (conception bernardine) que du schéma, plus moderne alors, d'une *Ecclesia* à trois visages : *militans, laborans, triomphans*[34].

– *D'un point de vue normatif*, son ordre (ou sa fraternité) groupe des représentants de l'ensemble de deux élites socio-spirituelles : l'élite de « tous les inférieurs » (les frères sont les *Mineurs* par excellence) – point de vue particulièrement important pour nous car il dresse le catalogue des catégories sociales dépréciées, d'abord en se qualifiant lui-même : *servus* (serf)[35], *minister* (serviteur)[36], *rusticus* (paysan et illettré)[37], *mercenarius* (non-producteur, dépendant économique)[38], *alpigena* (montagnard et illettré)[39], *mercator* (marchand) –, ensuite en détaillant les catégories auxquelles les mineurs doivent se rendre semblables : « les gens vils et méprisés, les pauvres et faibles, les malades, les lépreux, les mendiants et vagabonds » (*viles et despectas personas, pauperes et debiles, infirmos, leprosos, juxta viam mendicantes)*[40]. À cet égard, trois catégories paraissent particulièrement « recommandables » à François : les « illettrés » (*idiotae*, terme encore plus radical qu'*illiterati*), les « soumis » (*subditi*), et par-dessus tout les « pauvres » (*pauperes)*[41]. Deux remarques s'imposent ici. D'abord François éprouve le besoin de préciser ce qu'il entend par pauvres, de peur que ses frères ne l'entendent comme le concept quelque peu vide de contenu dont tant de clercs se gargarisaient, ou qu'ils répétaient machinalement : la pierre de touche de la pauvreté socialement concrète, c'est la *mendicité*. Aussi François – après avoir mis en garde des frères contre la possession de l'objet maudit par excellence, l'« argent » (*pecunia*) – ajoute-t-il qu'en cas de nécessité ils doivent mendier de l'argent, *sicut alii pauperes*, « comme les autres pauvres » – n'hésitons pas à traduire comme les *vrais* pauvres[42]. Ensuite, le privilège reconnu par François à ces trois catégories souligne quels sont pour lui les trois grands maux, les trois principaux pôles répulsifs de la société : la science, le pouvoir, la richesse.

– *Enfin François invite ses frères à réaliser le modèle d'une autre élite : la famille*. Son ordre doit être d'abord, au sens propre, plus une *fraternité*, une *confrérie*, de type laïque, qu'un ordre de type religieux, ecclésiastique, comme il devra finalement s'y résigner. De ces frères il sera le *père*, selon le modèle divin,

Dieu étant d'abord pour lui, comme on a vu, un Père[43]. Mais c'est toute une étrange structure familiale qu'il recommande à ses frères. Leur amour *fraternel* doit être, en fait, de nature *maternelle*[44] : ceux qui vivent dans les ermitages doivent se partager deux par deux en *mère et fils*, distinction qui correspond aussi à celle entre Marthe et Marie, entre vie active et vie contemplative[45]. À frère Léon il parle comme une mère à un fils[46]. Enfin, dans la lettre aux fidèles, quand il s'abandonne au rêve d'une société laïque devenue tout entière *spirituelle*, après avoir rappelé le modèle du *servage* et de la *soumission (servi et subditi*), il invoque un idéal familial dans lequel les fidèles se transforment en *époux*, *frères et mères du Christ*, suivant une ascèse spirituelle explicitée avec précision[47].

Référence familiale qui paraît d'autant plus étonnante qu'elle ne semble pas avoir de correspondance dans la vie pré-religieuse de saint François. Ici, il est vrai, nous devons surtout nous fier aux biographes qui, s'ils insistent sur le conflit avec le père au moment de la conversion et s'ils ne sont pas tendres pour les parents quant à l'éducation donnée à François, ne font ainsi que se conformer aux lieux communs de l'hagiographie qui soulignent le contraste entre la vie du saint avant et après sa conversion et la rupture avec les liens terrestres incarnés par la famille. Ces lieux communs vivifiés et renforcés par le modèle christologique qui domine toute la biographie franciscaine. Ici aussi, comme le Christ, François accomplit à la lettre la parole de l'Évangile : « *Veni enim separare hominem adversus patrem suum*, *et filiam adversus matrem suam*... », en ce fameux chapitre X de Mathieu dont la lecture par un prêtre à la Porziuncola à la fin de 1208 ou au début de 1209 a joué un rôle décisif dans la conversion de François. Pourrait-on éclairer ces obscurités, ces apparentes contradictions avec la psychologie individuelle de François, ou avec une analyse, voire une psychanalyse de la psychologie collective du groupe franciscain primitif ? Sans nier son éventuel intérêt, je ne me reconnais pas capable d'engager une recherche où les faux pas sont trop faciles. Contentons-

nous de noter que, pour un François d'Assise, au début du XIII[e] siècle, un modèle familial de type étroit a la valeur d'un schéma social idéal.

La société terrestre chrétienne

L'apostolat de François – on l'a dit et l'on y reviendra – s'adresse à tous. Ce souci missionnaire, François l'ancre dans un besoin profond d'embrasser, globalement et énumérativement, la société tout entière.

À deux reprises il a énuméré les composantes de cette société totale. Dans la *Lettre à tous les fidèles* il se contente d'une énumération selon l'*état religieux*, suivant la répartition banale en *clergé régulier*, *clergé séculier*, *laïcat (religios, clerici, laici*), d'une énumération selon les sexes (« hommes et femmes » – *masculi* et *feminae*), qu'il résume et complète par l'expression vague « tous ceux qui habitent dans le monde entier » (*omnes qui habitant in universo mundo*).

Dans le chapitre XXIII de la première Règle, il est beaucoup plus explicite. Il commence par une énumération du monde religieux, dans lequel il distingue les « ordres ecclésiastiques » (*ecclesiastici ordines*, à savoir *sacerdotes, diaconi*, *subdiaconi*, *acolythi*, *exorcistae, lectores, ostiarii*) qu'il complète par la mention de tous les « clercs » et tous les « moines », parmi lesquels il distingue « religieux » et « religieuses » (*omnes clerici, universi religiosi et religiosae*). Passant à la société laïque, il nomme d'abord les enfants, garçons et filles (*omnes pueri*, *parvuli et parvulae*), puis les « pauvres » et « indigents » (*pauperes et egeni*), les « rois » et « princes » (*reges et principes*), les « travailleurs » et « paysans » (*laboratores, agricolae*), les « serfs » et les « seigneurs » (*servi et domini*), les femmes « vierges, continentes » ou « mariées » (*omnes virgines et continentes et maritatae*), les « laïcs, hommes et femmes » (*laici*, *masculi et feminae*), les « enfants, adolescents, jeunes et vieux » (*omnes infantes*, *adolescentes, iuvenes et senes*), les « gens en bonne santé » et les « malades » (*sani et infirmi*), les « petits et les grands » (*pusilli et magni*), enfin tous les « peuples, populations, tribus, groupes linguistiques, nations et tous les hommes par toute la terre, présents et futurs »

(*et omnes populi, gentes, tribus et linguae, omnes nationes et omnes homines ubicumque terrarum*, *qui sunt et erunt...)*[48].

On peut reconnaître ici plusieurs des préoccupations majeures de saint François : le souci de totalité qui se marque aussi bien dans les mots (*omnes*, *universus*, *ubicumque*) que dans le chevauchement des catégories énumérées et l'extension sociale, géographique, chronologique ; la déférence à l'égard des prêtres et du monde ecclésiastique ; l'attention aux enfants, née à la fois du modèle évangélique et christologique et de l'évolution de la sensibilité de l'époque, la priorité donnée aux faibles sur les forts (pauvres cités avant les rois, monde du travail : *laboratores* – « laboureurs » de l'élite rurale ou travailleurs des villes ? –, *agricolae, servi*, avant les seigneurs, petits avant les grands) ; souci missionnaire qui embrasse tous les peuples de la terre.

Il est plus important pour notre propos de faire deux remarques. D'abord, saint François mêle plusieurs schémas de description de la société, suivant plusieurs critères : l'état religieux, l'âge, le sexe, la fortune, la puissance, l'occupation professionnelle, la nationalité. Il n'y a pas là seulement une utilisation de schémas familiers à l'idéologie chrétienne, soucieuse de déstructurer les schémas de type socioprofessionnel de façon à nier la division en classes et leur lutte et à mieux faire peser sa domination idéologique sur une société découpée à sa convenance[49]. Il y a surtout le désir de considérer la société comme un ensemble de catégories non hiérarchisées d'un point de vue spirituel et, révérence faite au monde ecclésiastique, toutes égales dans le plan du salut ou, si l'on veut en trouver des privilégiées à cet égard, l'avantage appartenant aux défavorisés ici-bas.

Ensuite, saint François use de préférence de schémas multiples ou bipartis plutôt que de schémas tripartis pourtant alors à la mode. C'est probablement que les schémas multiples lui paraissent à la fois plus concrets, plus près de la société réelle qu'il s'agit de sauver en sachant s'adresser à elle, et plus éloignés d'une hiérarchisation qu'il veut ignorer. Quant aux schémas bipartis, ils

représentent le type d'opposition terrestre qu'il veut détruire par l'association fraternelle, à l'image de sa fraternité qui accueille clercs et laïcs, lettrés et illettrés, etc. Les schémas tripartis, en revanche, lui apparaissent sans doute comme le type des schémas de caractère *savant*, outils de ces clercs gonflés de leur science, de ces enrichis de la culture qui lui font horreur. À ces schémas tripartis sont d'ailleurs liées les notions de hiérarchie qui gravitent autour du terme *ordo*. Dans le schéma, classique depuis le XIe siècle, de la société tripartie, le troisième ordre, celui des *laboratores*, est soumis aux deux ordres supérieurs des *oratores* et des *bellatores*, tout comme, dans la Genèse, Cham a été soumis par Dieu à Sem et à Japhet[50].

D'ailleurs, saint François n'emploie le terme d'ordre que dans l'expression utilisée ici pour désigner les ordres ecclésiastiques, terme purement technique, ou, après qu'on l'a forcé à renoncer à la conception d'une fraternité – conflit significatif –, pour parler de son ordre des Mineurs.

En revanche, on rencontre chez ses biographes le terme d'ordre lié à un schéma triparti. Mais, dans un cas, il s'agit des trois ordres fondés par saint François : les Mineurs, les Clarisses et le Tiers Ordre[51]. Dans l'autre, on affirme que la doctrine franciscaine assure le salut de tout ordre, tout sexe et tout âge[52]. Ainsi, dans le premier cas, le terme est employé en dehors de toute référence idéologique. Dans le second, s'il désigne bien, contrairement à l'usage de saint François lui-même, toute catégorie sociale, il est, dans l'esprit de saint François, associé aux notions d'âge et de sexe qui en atténuent la portée idéologique.

Ainsi, entre le seul monde céleste hiérarchisé et la multiplicité sociale d'un monde terrestre désordonné, François rêve d'instaurer en médiatrice la société franciscaine, dont la structuration doit être la négation et la conversion du désordre terrestre.

Chez les biographes

On rencontre chez les biographes de saint François soit des personnages constituant des ensembles ou des catégories dont on peut dresser la liste et qui

apparaissent même parfois en liste, soit des individus désignés par leur catégorie sociale, mais de façon isolée ou même insolite.

Les listes

Les ensembles ou catégories sociales apparaissant de façon massive chez les biographes de saint François appartiennent à trois séries : les *auditoires* du saint, les *hôtes* qui l'accueillent, les *bénéficiaires* ou *témoins* de ses miracles.

– *Les auditoires*. Ce qui domine tout naturellement dans la description des auditoires, c'est ici encore le souci de totalité, avec l'intention de montrer que la prédication du saint s'adressait à tous et que son succès était universel. Bien que les biographes ne donnent de détail que sur l'apostolat italien, qui absorba en effet la plus grande partie de la vie missionnaire de saint François, ils insistent sur le véritable quadrillage territorial auquel donna lieu cet apostolat : totalité géographique ici aussi. Mais le modèle, s'il correspond à la réalité, est toujours évangélique et christologique : saint François parcourt villes et bourgs (*civitates et castella*), selon les mêmes termes employés par l'Évangile pour décrire l'apostolat de Jésus[53]. Peut-on, dans ces conditions, se livrer à une exégèse valable du vocabulaire pour essayer de déterminer si l'apostolat de François s'étendait aussi bien en milieu rural qu'en milieu urbain[54] ? En tout cas, les termes évangéliques s'appliquaient fort bien au type d'habitat groupé en villes et bourgs ruraux à caractère semi-urbain de l'Italie centrale et septentrionale. Au fond, le modèle de milieu socio-géographique où s'exerce essentiellement la prédication franciscaine, c'est Assise. Ce type de petite ville située à proximité de grandes routes et largement ouvertes à l'environnement rural est d'ailleurs très représentatif d'une grande partie de l'Occident médiéval[55].

Il faut toutefois noter que les énumérations des biographes, dans leur désir de souligner que les différences et les antagonismes sociaux s'effacent devant le prestige du saint, mettent encore mieux en valeur ces clivages et ces tensions de la société que les paroles du saint lui-même.

Le schéma est celui de l'arrivée du saint dans une agglomération ; aux cris : « Le saint arrive, voilà le saint », la population se rassemble – en général sur la grand-place – pour le voir, le toucher, l'écouter. Parfois les biographes se contentent de dire qu'il y a là « tout le peuple », « tout le monde » – *universus populus*[56]. Plus souvent ils précisent. Le saint s'adresse surtout aux laïcs[57], mais il attire aussi bien clercs que laïcs, ces clercs pouvant être tant des réguliers que des séculiers – précision destinée à montrer l'estime dans laquelle le clergé tient François, mieux, le prestige dont jouit le saint auprès de lui. Mais c'est la suppression d'une des grandes barrières de la société médiévale, celle qui sépare les clercs des laïcs[58]. De même accourent tous les âges et tous les sexes – mention banale à première vue, qui révèle pourtant que dans la société médiévale femmes et, à un moindre degré, vieillards sont des catégories sociales dépréciées[59]. D'un point de vue plus proche de la conception moderne de la structure sociale dans les sociétés historiques, François rassemble les deux groupes opposés des pauvres et des riches (*divites-pauperes*) et *surtout* (c'est visiblement aux yeux des biographes le grand clivage social) des *nobles* et des *non-nobles (nobiles-ignobiles)*[60]. Dans un texte intéressant, en vers il est vrai, Henri d'Avranches oppose *pauper* non à *dives* mais à *potens* et, y ajoutant le clivage de la culture, *simplex* non à *litteratus* mais à *peritus*, manifestant que la supériorité sociale provient de la puissance qui est plus que la richesse et du savoir technique (spécialistes du droit et des arts mécaniques ?) qui déborde la culture cléricale[61].

Dans un autre texte, Thomas de Celano dresse une liste détaillée de tous les fidèles, de tout genre et de toute qualité (*quicumque ac qualiscumque*), qui constituent l'auditoire-type de François : c'est le « riche » et le « pauvre », le « noble » et le « non-noble », l'« homme ordinaire » et l'« homme de qualité » (*vilis-carus*), le « savant » et le « simple » (*prudens-simplex*), le « clerc » et l'« illettré »[62], véritable résumé des clivages conscients de la société.

– *Les hôtes*. Il ne faut sans doute pas tirer de conclusions trop strictes du fait que, sauf exceptions (le « pauvre prêtre de San Damiano », les moines de Gubbio), les hôtes de saint François que ses biographes désignent par un vocable social appartiennent tous aux groupes supérieurs. Ce sont ceux dont la mémoire garde le souvenir et dont la mention indique que les milieux franciscains tenaient à souligner l'impression produite par saint François sur le gratin de la société. Ce sont les seigneurs (*domini)*[63], les grands (*magnae personae)*[64]. S'il s'agit de *magni principes* qui l'ont invité à un repas, Thomas de Celano tient toutefois à souligner que le saint n'a mangé que du bout des lèvres[65]. Quand Henri d'Avranches le fait accueillir par ces *magnates* que François comparait sans tendresse aux *gastaldi* et aux démons, il faut se rappeler que nous avons affaire au moins franciscain, en définitive, de ses biographes[66]. Enfin, lorsque, à Tuscanella, c'est un chevalier, un *miles*, qui le reçoit, il s'agit peut-être surtout d'un rappel évangélique encore, d'une allusion au centurion dont Jésus fut l'hôte[67].

– *Les bénéficiaires et témoins de miracles*. Si nous laissons ici de côté ceux qui ne sont pas désignés par un terme proprement « social » (*homo*, *mulier*, *puer, puella*, *caecus, insanus*, etc.) – et les animaux –, sur les 197 miracles rapportés par Thomas de Celano dans son *Tractatus de miraculis*, 62 (un peu moins du tiers) concernent des personnages désignés par leur qualité sociale. Mais ici plus encore que pour les hôtes, la tradition a surtout retenu les membres des catégories supérieures. Près de la moitié, 28, appartiennent à la noblesse ou à la chevalerie : *nobilis* ou *nobiles* 11 fois, à qui il faut ajouter de nobles femmes (*nobiles mulieres*, 1 fois) et une femme de haute noblesse (*nobilissima*) ; des seigneurs (*dominus* 1 fois et *domina* 2 fois), 1 grand prince (*magnus princeps*), un comte du palais (*comes sacri palatii*), 1 comtesse (*comitissa*), 2 podestats (*potestas*), 7 chevaliers (*miles* 5 fois, *eques* 1 fois, *duo viri loricati* 1 fois).

Le monde de la cléricature et des professions libérales n'est représenté que 6 fois (1 *canonicus*, 1 *frater praedicator*, 1 *scolaris*, 1 *notarius*, 1 *officialis*, 1 *index*).

Les « bourgeois » sont au nombre de 5 (*civis* 4 fois, 1 *popularis homo*). Le monde médical apparaît 6 fois (*medicus* 4 fois, *chirurgicus* 1 fois, 1 fois des *mulieres edoctae* qui sont probablement des sages-femmes). Le monde rural est représenté 6 fois : encore à 1 *rusticus*, 1 *arator*, 1 *vir cum bobus* faut-il ajouter 2 *vinitores* et 1 *piscator*. Les marins (*nautae*) apparaissent 2 fois, les domestiques 2 fois (1 *serviens*, 1 *famula*), les artisans une seule fois, encore s'agit-il de fondeurs de cloches (*fusores campanarum*). Enfin, les pauvres ne sont mentionnés que 6 fois (*pauper* 2 fois, *mendicus* 2 fois, 1 *pauperculus*, 1 *vetula extrema paupertate*).

Les isolés et les insolites

Nous groupons ici des types sociaux mentionnés dans les biographies de saint François, en dehors des groupes ou ensembles étudiés ci-dessus, et des termes qui posent problème, soit qu'ils soulèvent des questions controversées concernant la condition sociale et l'idéologie sociale de saint François, soit qu'ils offrent des rapprochements inattendus.

– *Les isolés : rusticus, artifex*, *latrones*. Absents ou mal représentés dans les listes qui comprennent surtout des membres des rassemblements urbains, les paysans ont plus souvent croisé les chemins solitaires de François : *rusticus* candide et malicieux qui conseille au saint d'être à la hauteur de sa réputation[68] ; *rusticus* confiant qui suit le saint grimpant, dans la canicule estivale, vers un ermitage et pour qui François fait jaillir d'un rocher de l'eau rafraîchissante[69] ; *rusticus* grossier et hostile qui pousse son âne dans la petite cabane de François et de ses premiers compagnons au Rivo Torto pour les en chasser[70].

Rareté surprenante, on ne rencontre dans les biographies qu'un *artifex*[71] – encore n'est-il peut-être là que parce que Celano a rencontré dans la Bible (Exode, XXXVIII, 23) l'expression *egregius artifex*.

Rencontre unique encore que celle de ces bandits qui jettent François dans la neige, dans un des épisodes célèbres de sa vie[72]. Hors-la-loi pourtant familiers à la société médiévale, mais qui semblent surtout mobilisés par le biographe pour la réplique : « Je suis le héraut du grand Roi. – Va donc,

paysan, qui te prends pour le héraut de Dieu[73]. » Héraut ou jongleur – (*joculator*) – de Dieu, comme on le rapportera plus tard ? François, dans cette aventure, s'est-il présenté comme un personnage de ce monde de chevalerie spirituelle auquel il a été longtemps attaché, ou comme un de ces vils professionnels, un de ces *mercenarii* méprisés parmi lesquels il aimait à se compter ?

– *Le cas douteux du type social d'origine de saint François : miles* ou *mercator* ? Que François ait été fils d'un marchand de drap, itinérant comme ses congénères du début du XIIIe siècle, aucun doute. Qu'il ait mené dans sa jeunesse cette vie de type chevaleresque dont la pratique, comme l'a bien montré Marc Bloch, permettait parfois de se glisser dans la chevalerie elle-même, cela est assuré aussi, si bien que lorsqu'il est fait prisonnier par les Pérugins, il partage la geôle de chevaliers[74]. Sur cette contradiction, Thomas de Celano a insisté dans les premiers épisodes de la biographie, faisant de François un marchand avisé comme ceux de sa classe mais prodigue comme les nobles[75], mais surtout rappelant la vanité de ses rêves chevaleresques : quand il voit en songe une maison pleine d'armes, le biographe déclare qu'il lui aurait mieux convenu d'en voir une pleine de tas de draps[76].

Converti, François – on l'a vu – évite, pour lui et pour les autres, la mention de ces *milites* dont il réprouve la vanité et la violence, et de ces *mercatores* dont il condamne l'amour de l'argent. Il lui arrive même de souligner sa médiocre origine : c'est l'épisode de la chevauchée avec frère Léonard[77]. François est monté sur l'unique âne, tandis que Léonard chemine à côté, à pied. Léonard, mécontent, pense en lui-même : « Ses parents et les miens ne jouaient pas ensemble comme des égaux. Et voilà qu'il chevauche et tandis que je vais à pied et conduis son âne. » Le saint devine sa pensée et, mettant pied à terre, lui dit : « Mon frère, il ne convient pas que je chevauche et que tu marches, car dans le siècle tu étais plus noble et plus puissant que moi. » *Nobilior et potentior*

: François emploie malgré tout un comparatif qui trahit, même quand il reconnaît les hiérarchies terrestres, son refus de l'étanchéité des classes.

Il reste que la plupart de ses biographes ont gardé pour les lui appliquer, après sa conversion, en un sens spirituel, les termes de *miles* et de *mercator* (ou *negotiator*). C'est que ces mots appartenaient au vocabulaire hagiographique traditionnel, avec cette réserve que *negotiator*, terme du haut Moyen Âge, remplace en général *mercator* qui n'a pas encore acquis ses lettres de noblesse. François est donc devenu, d'un côté *negotiator evangelicus*[78], de l'autre *miles Christi*[79]*, miles fortissimus in castris hujus saeculi*[80], *doctissimus miles in castris Dei*[81]. Ce sont les auteurs poétiques et non franciscains qui poussent le plus cette application à François d'un vocabulaire militaire et chevaleresque qui lui convient mal. Si *dux est* employé non seulement par Henri d'Avranches[82], mais aussi par Julien de Spire[83] et saint Bonaventure[84], c'est au pape Grégoire IX que revient la palme de la transfiguration de François dans la Séquence *Caput draconis* composée en l'honneur du Poverello qui y devient *princeps inclytus*[85].

– Le cas équivoque des magistri et doctores : saint François et les universitaires. Traiter de l'attitude de saint François à l'égard de la science et des savants, et en particulier des rapports entre Mineurs et universités, nous entraînerait beaucoup trop loin. Au surplus, il faudrait reprendre une difficile exégèse de textes, et notamment la délicate question de l'authenticité de la lettre à saint Antoine de Padoue.

Il semble que François a éprouvé au moins de la méfiance à l'égard des savants parce qu'il considérait la science comme une forme de possession, de propriété et les doctes comme une espèce particulièrement redoutable de puissants ; mais son respect à l'égard du clergé en général lui faisait englober dans cette révérence ceux de ses membres qui étaient savants. La théologie, en particulier, restait à ses yeux la science de l'Écriture sainte, encore qu'il ne jugeât pas indispensable cette médiation savante entre la Bible (et surtout l'Évangile, d'accès plus aisé) et les fidèles, ou du moins la médiation de

prédicateurs comme lui et ses frères. D'où la précision de son Testament : « Nous devons honorer et vénérer tous les théologiens et ceux qui servent les très saintes paroles divines[86] » ; et Thomas de Celano a sans doute raison quand il lui attribue une vénération qu'il exagère pourtant envers les *divinae legis doctores*[87]. Beaucoup plus réticent a dû être François à l'égard de la fréquentation des universités et, à plus forte raison, de l'occupation de chaires magistrales par des Mineurs. L'état universitaire, quoi qu'en aient dit plus tard Thomas d'Aquin et Bonaventure, était peu propre à la pratique de la pauvreté, à la fois parce qu'il impliquait la possession de livres fort chers dans lesquels on ne reconnaissait pas encore le caractère d'outils professionnels[88] et parce que la vie universitaire permettait difficilement de gagner sa subsistance par le travail manuel ou par la mendicité effective. D'ailleurs Thomas de Celano est formel sur ce dernier point[89].

Il reste que l'évolution des conditions générales de l'apostolat des Mendiants en général et des Mineurs en particulier a rapidement poussé l'ordre à fréquenter les universités et à vénérer maîtres et docteurs. Aussi la position de saint François à l'égard des professionnels de la science a-t-elle été certainement profondément gauchie par ses biographes, à commencer par Thomas de Celano jusqu'à, finalement, saint Bonaventure, qui avait pour ce faire toutes les raisons personnelles et générales. Avec lui le Christ de saint François devient au premier chef un *Magister*[90].

– *Accouplements insolites de la pauvreté avec les couches supérieures*. Enfin, certains termes peuvent étonner dans la bouche de saint François et dans le contexte social et mental de son époque. Ce sont ceux par lesquels la pauvreté, d'une part, est transformée en grande dame et certains pauvres, de l'autre, appartiennent aux couches sociales supérieures.

D'une part, François fait de la Pauvreté sa valeur spirituelle suprême, une Dame, une Grande Dame : c'est *Domina Paupertas*[91], *Paupertas Altissima*[92]. Il y a là sans doute le résultat d'une complexité psychologique délicate à analyser.

D'abord François converti reste l'amateur de poésie courtoise de sa jeunesse ; le jongleur de Dieu est surtout l'amant de la Pauvreté qui lui apparaît, selon saint Bonaventure, tantôt comme une mère, tantôt comme une épouse, tantôt comme une Dame ou plutôt une maîtresse[93]. Lui-même s'identifie d'ailleurs tellement à sa Dame qu'il devient Elle et est reconnu un jour comme tel par trois pauvresses (le folklore aurait ici son mot à dire) qui le saluent : *« Domina Paupertas »*. Puis, il est désireux d'imposer la mystique de la Pauvreté en la proposant sous les traits du plus haut modèle culturel et social de son époque : la Dame, celle qu'incarne aussi la Vierge Marie. Enfin, dans son entreprise de bouleversement de l'idéologie sociale, dans sa révolution socio-spirituelle, il ne lui déplaît pas sans doute d'élever au premier rang, dans un mouvement encore évangélique, celle que la société place et qui se place elle-même au dernier.

Il faut enfin faire un sort à l'épisode complaisamment raconté par Thomas de Celano et saint Bonaventure[94] de la rencontre de saint François avec le pauvre chevalier (*miles pauper*) à qui il donne ses vêtements. Le sens de l'histoire est clair dans le dessein des hagiographes. Il s'agit – Thomas de Celano ne s'en prive pas expressément – de comparer saint François à saint Martin en une comparaison favorable à celui qui a tout donné là où l'autre n'a donné que la moitié. Mais, dans la perspective proprement franciscaine, il s'agit de monter en épingle ce type social concret qui transcende la stratification séculière, cette catégorie qui unit en un glorieux scandale la pauvreté et la noblesse – cette incarnation vivante de l'idéologie, de l'utopie sociale franciscaine.

ESSAI D'INTERPRÉTATION

Les pages qui précèdent ont déjà amorcé certains schémas explicatifs ou interprétatifs, car il eût été difficile de se borner à un simple recensement ou à

une pure description. Nous voudrions toutefois esquisser ici une approche plus systématique du matériel sémantique que nous avons présenté.

Situation de ce vocabulaire par rapport aux schémas idéologiques médiévaux

Si nous recherchons dans le vocabulaire social de saint François et de ses premiers biographes les schémas du « Questionnaire sur les classes sociales et leur vocabulaire au Moyen Âge » que nous donnons dans *Ordres et classes*, nous constatons :

Les schémas fermés qualitatifs n'apparaissent pratiquement pas : le schéma triparti a laissé chez saint François les *oratores* et les *laboratores*, mais a perdu les *bellatores* ; la triade *omnis ordo, omnis aetas, omnis sexus*, qu'on rencontre une fois chez Thomas de Celano, est inhabituelle et ne semble pas impliquer une idéologie précise.

Les schémas quantitatifs « de type aristotélicien » sont mieux représentés, mais sans rigidité, soit qu'ils se défassent eux-mêmes en plusieurs combinaisons, soit qu'ils s'écartent des schémas habituels. Par exemple, le couple *litterati-illiterati* est représenté par d'autres couples équivalents où entrent *prudens, sapiens, peritus, clericus* d'un côté, *simplex, idiota, rusticus, inutilis* de l'autre. À *pauper* peut aussi bien s'opposer *potens* que *dives*. Les *Minores* s'opposent implicitement à tous les autres qui doivent être des *maiores*, mais ces « majeurs » ne sont pas en général nommés. Plus qu'à des couples antithétiques et complémentaires, François et, à un moindre degré, ses biographes s'intéressent plus à mettre en évidence des couples équivalents faisant apparaître des liaisons sociales plus ou moins inattendues, sans que leur soient toujours opposés, en tout cas explicitement, les couples d'équivalents antithétiques. Ainsi, à côté des *pauperes et illiterati* auxquels s'opposent symétriquement *divites et sapientes* (II Cel., 193, p. 241), *idiotae et subditi* (*Testamentum*, 4), *sapientiores et potentiores (Epistola ad populorum redores), servi et subditi* (*Epistola ad fideles*, 9), *nobilior et potentior* (François *ap*. Bonaventure, *Leg. maior*, XI, 8, p. 608) se suffisent à eux-mêmes.

Les listes qualitatives ouvertes sont les mieux représentées, avec cette correction qu'elles ont tendance à embrasser la totalité sociale. Mais cette visée quantitative est plus subjective, mystique que mathématique puisqu'il arrive que, au moins dans un cas (I *Regula*, XXIII), les mêmes personnes soient comptabilisées plusieurs fois par le jeu de l'accumulation de groupes définis par des critères différents.

En fait, le type de société qui apparaît à travers les schémas franciscains est une société en miettes présentant des reliquats de structurations diverses, mais partielles. Dans l'exposé, on cherche à faire apparaître des éléments de combinaisons réelles de structures différentes des combinaisons habituelles du langage et on suggère la possibilité d'une plus grande atomisation de la société par le jeu des listes qualitatives ouvertes. Mais on tend à recueillir toutes les miettes.

Avant de nous demander : « En vue de quelle éventuelle restructuration ? », il nous faut situer ce vocabulaire franciscain par rapport à d'autres vocabulaires médiévaux.

Situation de ce vocabulaire par rapport aux principaux vocabulaires sociaux concrets du Moyen Age

Par rapport au vocabulaire « féodal »

Si l'on rencontre bien les termes de *dominus, servus, miles*, etc., ceux de *homo, vassallus, vavassor, liber*, etc., n'apparaissent jamais. Quant à *dominus, servus, miles*, c'est leur long passé sémantique et, en particulier, leur présence dans le vocabulaire biblique qui semble surtout fonder leur emploi. Que cet effacement du vocabulaire « féodal » soit en grande partie dû au caractère plus lâche des institutions proprement féodales en Italie, c'est certain. Le fait important est le faible impact de ce vocabulaire sur la terminologie franciscaine.

Par rapport au vocabulaire « politique »

On a vu l'emploi très limité de la terminologie monarchique : *imperator, rex, regina, principes, magnati*, etc. Le vocabulaire « communal » (*potestas, civis, homo popularis*, etc.) est tout aussi restreint. Le pessimisme politique de saint François qui a été relevé éloignait de son vocabulaire tout encadrement linguistique de type politique.

Par rapport au vocabulaire « religieux »

C'est, certes, celui dont l'apport, qualitativement et quantitativement, apparaît le plus important. La classification fondamentale *clerici-laici*, la terminologie liturgique, les considérations de sexe et d'âge sont autant de références, d'emprunts au langage d'Église. Et cela ne saurait surprendre chez le fondateur d'un mouvement essentiellement religieux et catholique. Cependant, la méfiance de saint François à l'égard des *litterati*, qui contribue à lui faire écarter les schémas idéologiques savants, le désir de soustraire son ordre et les fidèles, non certes à l'Église, mais au cléricalisme, le recours constant à une terminologie non religieuse à côté du vocabulaire religieux dont on démontre ainsi l'insuffisance – tout cela manifeste que le vocabulaire social du franciscanisme échappe aussi au moule sinon religieux, du moins ecclésiastique.

Autres influences

Il n'est peut-être pas inintéressant de noter, en attendant d'essayer d'en tirer des conclusions, que certains mots clés du vocabulaire social du franciscanisme sont, sinon empruntés, du moins les mêmes que ceux, d'une part, d'un certain langage juridique passé dans l'usage courant et, d'autre part, de la terminologie des métiers en train de se constituer.

Dans le premier cas, il s'agit de termes que la langue juridique a en général empruntés à la Bible et qu'on retrouve aux XIIe-XIIIe siècles à la fois sous la plume des juristes et dans le vocabulaire courant. Ainsi *subditi*, que la pensée et le vocabulaire politiques et juridiques du Moyen Âge ont sans doute emprunté à saint Paul (Titus, 3, I : « Avertis-les d'être *soumis* aux princes et aux puissants

», *Admone illos principibus et potestatibus* subditos *esse*)[95], le terme étant relié à une morale et à une spiritualité de l'obéissance que, après une longue et constante tradition médiévale, on retrouve épanouie chez saint François[96].

Un texte nous met sur la voie d'une liaison fondamentale pour la compréhension du vocabulaire franciscain : la liaison entre *subditi* et *minores*. Dans un formulaire, Guido Faba écrit vers 1230 : « Si les grands, clercs ou laïcs, prélats ecclésiastiques ou seigneurs séculiers font savoir par écrit aux *sujets ou aux mineurs » (Si majores, clerici vel laici, prelati ecclesiastici vel domini saeculares*, subditis vel minoribus *scripserint...* », et il intitule un chapitre : « *Principia de subditis et minoribus* »[97].

Vers le même moment, deux autres formulaires – la *Summa dictaminum* de Ludolf et le *Formulaire* de Baumgartenberg – définissent ainsi les *personae minores* : « les marchands, les simples citoyens, ceux qui accomplissent des arts mécaniques [des métiers manuels] et tous ceux qui comme eux sont dépourvus de dignités » (*mercatores, cives simplices, et artis mechanicae professores et omnes consimiles carentes dignitatibus)*[98]. Nous voici en plein vocabulaire, en pleine atmosphère, en plein milieu social franciscain.

D'un autre côté, au moment où François écrit une lettre *« ad populorum* rectores » et impose le terme de *custos* aux supérieurs des couvents de son ordre, nous voyons les corporations en train d'établir leurs statuts donner ce nom de *rectores* ou de *custodes* à leurs chefs, comme par exemple à Toulouse, en 1227[99]. Le mot de *minister*, que François aime tant s'appliquer à lui-même et à ses frères est celui qui désigne alors dans les métiers les apprentis, appelés aussi *discipuli* ou *laboratores* (ou *laborantes*). Le mot de *ministeria* désigne alors ces métiers organisés plutôt que le mot de *artes*, qui triomphera plus tard en Italie et dont le champ sémantique est tout différent[100]

Ainsi un sondage en dehors des auteurs franciscains fait apparaître des liaisons que leur vocabulaire ne révélait pas immédiatement : liaison avec le

vocabulaire juridico-religieux de la vie courante, avec le vocabulaire professionnel et corporatif du monde des métiers.

On peut tenter maintenant de définir les buts du franciscanisme à travers son vocabulaire social, car autant qu'une description de la société sur laquelle elle veut agir, le vocabulaire d'une idéologie est un instrument de transformation de cette société.

Situation de ce vocabulaire par rapport à la vision et à la visée franciscaines[101]

Les antagonismes de départ

Bien que saint François se soit efforcé de ne pas trop sacrifier aux couples antagonistes figés, il est clair que le point de départ de sa vision sociale est celui d'un bipartisme fondé sur l'inégalité. Que le *pauper* ou l'*egenus* ou l'*idiota* trouve en face de lui le *dives*, le *potens* ou le *sapiens*, ce n'est pas, en définitive, l'essentiel. Le plus important, c'est le fossé qui sépare les deux groupes, à l'intérieur de chacun desquels les étiquettes et ceux qui les portent sont au fond interchangeables puisque ce sont souvent les mêmes : pauvreté, indigence et ignorance vont de pair, tout comme, de l'autre côté de la barrière, richesse, puissance et science.

François, dans son vocabulaire social, ne fait qu'étendre l'opposition entre deux partis dont l'histoire qu'il a vécue à Assise dans sa jeunesse et retrouvée ensuite dans toutes ses pérégrinations lui est apparue comme la trame de la structure et de l'activité sociales.

Que sa culture chevaleresque y ajoute ou non quelque chose, c'est bien sous la forme d'un duel, d'une lutte des classes en deux camps qu'il se représente la société qu'il veut convertir, transformer. Le spectacle que lui offre Pérouse, selon Thomas de Celano (II Cel., 37, p. 153), est bien le fait dont il part : *Saeviunt in milites populares, et verso gladio nobiles in plebeios*. Voilà le couple antagoniste de base : *milites-populares, nobiles-plebei*, en termes de vocabulaire politique et social. Antagonisme symétrique où il est vain de chercher agresseur

et agressé, mais où il faut noter que la force – ici le glaive – introduit au profit des classes supérieures une égalité, un déséquilibre.

La lutte pour le nivellement

Le but de François est de remplacer ces antagonismes par une société fondée sur les rapports familiaux, où les seules inégalités reposeront sur l'âge et le sexe – inégalités naturelles, donc divines. D'où la méfiance ou l'hostilité à l'égard de tous ceux qui s'élèvent au-dessus des autres par des artifices sociaux. Les ennemis de saint François, ce sont ceux dont les désignations comportent des préfixes marquant la supériorité : *magis- (magnus, magister*, *magnatus)*, *prae- (praelatus*, *prior)*, *super- (superior)*[102]. Ceux qu'il faut exalter en compensation, ce sont les dépréciés de la société : *minores*, *subditi*.

Le mal social par excellence, c'est la puissance. La meilleure définition de l'homme abusif, c'est *potens*. Sans doute cette puissance se fonde-t-elle sur diverses bases, et ce sont ces bases qu'il faut sinon détruire, du moins neutraliser.

La première de ces bases, c'est la naissance. Il semble que ce soit pour François la moins détestable, peut-être parce qu'étant innée elle a quelque chose de naturel et vient, d'une certaine façon, de Dieu.

Les deux autres bases – les plus abominables parce qu'elles sont acquises, qu'elles requièrent effort, volonté –, ce sont la richesse et la science. L'ascension sociale, voilà le grand péché social, et ses deux tremplins, l'argent et la culture, doivent être fuis, sauf dans la stricte mesure où l'un est nécessaire à la subsistance et l'autre au salut, c'est-à-dire essentiellement à la compréhension de l'Écriture sainte.

L'idéal social auquel aspire François c'est un nivellement, un maximum d'égalité au niveau le plus humble, dont il se rend bien compte qu'il serait chimérique de vouloir le réaliser dans l'ensemble de la société, mais qu'il veut accomplir dans sa « fraternité ». Ici, François est dans la tradition du monachisme qui a toujours conçu, selon des modalités diverses, la société

monastique, à l'échelle du monastère ou de l'ordre, comme un *modèle social*[103]. Mais François aurait désiré que, pour atteindre vraiment son but, le modèle qu'il proposait transcendât la division-opposition clercs-laïcs. En accueillant parmi ses frères les uns et les autres, il espérait créer une société, un modèle original ni tout à fait laïc ni, surtout, tout à fait ecclésiastique. On ne le lui permit pas.

Sur cette *uniformitas* saint François a toujours insisté, encore plus peut-être, en contrepoids, quand la structure d'ordre lui eut été imposée. Sur ce point ses biographes ont été en général fidèles à sa pensée.

Thomas de Celano met en valeur cette *societas caritatis* qu'il voulait créer entre ses frères grâce à une *uniformitas* qui ferait disparaître les disparités entre *maiores* et *minores, litterati* et *illiterati*[104]. Le biographe de la *Légende de Munich* rappelle bien comment le saint a voulu effacer et compenser par le vocabulaire l'inégalité des fonctions et des positions à l'intérieur de l'Ordre en remplaçant les termes d'*abbé*, *prévôt* et *prieur* par ceux de *ministre* et de *custode*[105].

Saint Bonaventure, enfin, souligne que François avait refusé à Grégoire IX que ses frères fussent élevés aux dignités (*dignitates*, *praelationes*) ecclésiastiques, car ils devaient rester dans l'*état* (faut-il accorder une valeur de terminologie sociale à ce *status*, peu fréquent dans le vocabulaire de saint François ?) de leur *vocation* (*vocatio*, terme qui manifeste l'adéquation cherchée du vocabulaire et de l'idéal)[106].

Comment parvenir à cette uniformité, dans l'Ordre et hors de l'Ordre ? Comment réaliser cette « société sans classes » ?

François, s'il a songé à lancer ses frères dans la lutte politique, n'a voulu leur faire jouer qu'un rôle d'*apaiseurs*[107]. Bien qu'il ait prononcé parfois des slogans subversifs, appuyés d'ailleurs sur l'autorité scripturaire (tel le « *Ego fur esse nolo*[108] » qui évoque le fameux « La propriété, c'est le vol »), il n'a, en fait, jamais songé à l'emploi de la force ni même du pouvoir politique dont on a vu qu'il était pour lui une forme émi nemment suspecte de puissance.

Car ce contempteur des inégalités et des hiérarchies est aussi, et d'abord dans son ordre, un apôtre passionné de l'*obéissance*. Obéissance qui fonde le choix de la soumission, obéissance qui est la justification et l'idéal du *subditus* volontaire.

Cette obéissance, dans la perspective d'action sur la société où se plaçait saint François, comment l'appeler aujourd'hui sinon *non-violence* ? C'est par le caractère subversif, scandaleux, révolutionnaire de cette soumission volontaire que François et les siens espèrent transformer la société. Mais obéissance qui n'est pas aveugle. Car il peut y avoir une mauvaise obéissance, l'obéissance qui se déclenche automatiquement sans examiner la valeur du contenu qu'elle accepte. Même à l'intérieur de son ordre, ou plutôt surtout là, François met en garde ses frères contre cette fausse obéissance qui se met au service du crime ou du péché[109] et prône, en revanche, « la vraie et sainte obéissance », *vera et sancta obedientia*. Il devra d'ailleurs, dans la Règle révisée qu'on lui impose, considérablement édulcorer cette recommandation. Il ne faisait pourtant qu'appliquer à la discipline la casuistique qui s'élaborait de son temps à l'égard de notions et de pratiques jusqu'alors condamnées ou louées *en soi*, et à l'intérieur desquelles on s'efforçait de définir un domaine licite et un domaine illicite, un secteur juste et un secteur injuste : ainsi de la guerre, du profit, du jeu, de l'oisiveté, du travail, etc.

Fondements d'un nouvel ordre social

Cet idéal de nivellement, quelque effort qu'il suppose dans sa réalisation, quelque valeur positive d'élimination de l'injustice qu'il recèle, demeure essentiellement négatif. Saint François tendant d'ailleurs à en limiter la pratique à ses frères, quel ordre nouveau propose-t-il à la société ?

Il est difficile de le démêler et il est probable que, comme beaucoup de réformateurs et de révolutionnaires, François voyait beaucoup plus clairement le mal à faire disparaître que le bien à instaurer à sa place. On peut toutefois estimer qu'il a livré le fond de sa pensée dans une déclaration rapportée par

Thomas de Celano (II Cel., 146, p. 214) : « Il disait : nous avons été envoyés pour aider les clercs, pour instaurer le salut de leur âme, pour que nous comblions leurs insuffisances. Que chacun reçoive son salaire *non selon son autorité, mais selon son labeur » (Dicebat autem : In adjutorium clericorum missi sumus ad salutem animarum promovendam, ut quod minus invenitur in illis, suppleatur in nobis. Recipiet unusquisque mercedem* non secundum auctoritatem, sed secundum laborem,). François reprend saint Paul ici encore. Mais il déforme ou plutôt complète le texte de I Cor., III, 8 (*« unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem »*), de façon à remplacer un ordre fondé sur le *rang* par un ordre fondé, disons, sur le labeur, le *mérite*. Comment traduire en effet *labor* ?

Esquisser les attitudes de saint François et de ses contemporains à l'égard du *travail* nous entraînerait beaucoup trop loin. Contentons-nous de dire que face à une évolution qui tendait à évacuer les harmoniques proprement morales de *labor* (peine) au profit des références socioprofessionnelles et socio-économiques, saint François ne semble pas avoir clairement choisi. Défaillance qu'explique fort bien la trahison du vocabulaire, reflet elle-même de la confusion des structures économiques et sociales[110].

Si le vocabulaire est un instrument aux mains des hommes et des sociétés, c'est aussi une structure qui s'impose à eux et, par-delà sa propre inélasticité, leur impose la résistance des infrastructures.

Situation de ce vocabulaire par rapport à une problématique d'historien

Pas plus que l'analyse et la description des éléments du vocabulaire social franciscain n'échappaient à un début d'interprétation, l'effort d'élucidation du sens de ce vocabulaire pour saint François et ses contemporains n'est complètement indépendant de la situation de l'historien qui l'aborde avec son outillage et sa problématique propres. Il est donc non seulement loyal mais nécessaire de tenter, au moins sommairement, de s'expliquer sur ce point pour finir.

La mise en situation historique

Il a fallu d'abord définir le lieu et le moment.

Il importait de remarquer que l'humus italien du franciscanisme lui offrait un terrain où la féodalité au sens classique n'avait pas vraiment existé et où, plus tôt et plus fort qu'ailleurs, s'était affirmé un modèle social urbain dont la caractéristique était l'affrontement de deux *partis*.

Mais il était encore plus important de constater qu'à ce tournant du XII[e] au XIII[e] siècle, dans l'ensemble de la Chrétienté occidentale, avec ici et là des avances et des retards, à des degrés différents et selon des modalités diverses, on assistait à un reclassement social général. Ce bouleversement était ressenti en termes de pouvoir et le nouveau clivage s'établissait entre ceux qui participaient aux nouvelles formes de pouvoir et ceux qui en étaient exclus. Notons, sans entrer dans les détails, que la diffusion de l'économie monétaire, résultat et facteur à la fois de ce bouleversement, ne suffisait ni à l'expliquer ni à le baptiser. L'argent n'est pas le personnage central de cette révolution sociale, pas plus qu'il n'est le héros principal du théâtre social et idéologique franciscain[111]. L'argent n'est qu'un des éléments de la nouvelle puissance, tout comme la noblesse en est, à l'inverse, restée une des composantes essentielles.

Dans cette redistribution des catégories sociales, la couche dépréciée est celle des *subditi*, sujets ou soumis, qu'on appelle aussi *pauperes*, car la pauvreté ne s'oppose pas seulement à la richesse. Il en a toujours été ainsi, mais il s'agit ici de nouveaux pauvres et d'une paupérisation nouvelle et originale de la société[112]. Tout comme dans le schéma triparti par lequel des clercs décrivaient la société précédente, les *laboratores* pouvaient représenter soit l'ensemble de la catégorie dépréciée, soit seulement la couche supérieure de cette catégorie – une élite économique rurale tenue à l'écart du pouvoir –, dans le nouveau système les *personae minores* peuvent désigner soit, comme c'est la tendance de saint François, l'ensemble de la couche inférieure, et *minores* est alors synonyme de *subditi* et de *pauperes*, soit, comme dans les formulaires cités page

106 (note 1), une élite, cette fois-ci urbaine, elle aussi dépourvue des dignités, des fonctions, attributs et avantages du pouvoir.

Le choix du système de références

Par rapport à quel modèle sociologique et idéologique définir une telle société ?

Sans entrer dans le détail de systèmes complexes et, au demeurant, rarement réalisés dans l'histoire des sociétés concrètes sous une forme pure, on peut sommairement affirmer que cette société n'est ni une société de *castes*, ni une société d'*ordres*, ni une société de *classes*. Pour nous en tenir à des critères très généraux, on a vu, au cours de l'analyse détaillée du vocabulaire franciscain des catégories sociales et des réalités qu'il recouvrait, qu'elles n'offraient ni le caractère de stratification sacrée ou religieuse des castes et des ordres, ni l'homogénéité relative des classes.

Il semble que le schéma des sciences humaines actuelles le plus propre à rendre compte d'une telle société, et c'est un des mérites historiques du franciscanisme de l'avoir souligné par l'intérêt primordial qu'il a porté à la couche dépréciée, c'est celui du *paupérisme*, au sens, par exemple, où Oscar Lewis parle de culture du paupérisme.

Mais il y a paupérisme et paupérisme, et il faut, pour terminer, examiner rapidement quel type de « société paupériste » se profile derrière le vocabulaire social du franciscanisme.

La mise en problème

La société paupériste du bas Moyen Âge occidental qui fait irruption sur le devant de la scène historique à travers le franciscanisme et son vocabulaire, malgré le fossé qui séparait puissants et pauvres, n'était pas ségrégationniste. À la différence des cultures isolées des paupérismes d'Amérique étudiés par Oscar Lewis, la société paupériste médiévale a été entraînée dans le courant du développement et de la croissance.

Le problème au fond que se sont posé saint François et ses compagnons a été l'intégration de cette société paupériste à l'histoire. Bien entendu, leur solution, qu'il n'est pas question ici d'analyser au-delà de l'étude sociale et linguistique esquissée plus haut, était une solution religieuse, spirituelle : intégration, histoire, salut. Bien que le franciscanisme – et le mouvement religieux plus vaste auquel il faut le rattacher – ait profondément marqué de son empreinte le monde du bas Moyen Âge et qu'il continue d'être aujourd'hui présent et agissant dans la culture occidentale, sa solution sociale a été un échec.

Le problème pour l'historien est donc, à travers la visée et l'échec du franciscanisme, d'essayer de trouver un modèle de croissance historique qui explique le destin de cette société paupériste.

Il semble qu'on puisse repérer deux processus intégrationnistes qui ont permis à cette société d'être globalement entraînée dans le développement.

L'un est économique. Les progrès de l'économie monétaire et de l'accumulation qui ont – quoique très inégalement, bien sûr – mis en cause toutes les catégories de la société, après la création d'un nouveau paupérisme (celui de la révolution industrielle, qui, au lieu d'imposer sa marque à la société comme au bas Moyen Âge, n'en fut au contraire que le négatif), ont permis l'accès de la société paupériste à l'économie de consommation actuelle.

L'autre est politico-culturel. La formation d'unités nationales et de consciences nationales a empêché les catégories sociales dépréciées de rester dans le ghetto où risquait de les enfermer une unité chrétienne devenue formelle, ayant perdu son dynamisme matériel et psychique[113].

Ce par quoi le vocabulaire social du franciscanisme primitif s'accorde le mieux à l'intelligence historique est la place qu'y tiennent les schémas qualitatifs ouverts qui ont traduit et aidé l'intégration de la société paupériste, qu'ils définissaient bien par ailleurs, à l'évolution historique.

En ce sens, on peut dire, selon un schéma historique explicatif sommaire, mais toujours efficace scientifiquement, que le vocabulaire social du

franciscanisme primitif est représentatif de la phase de transition du féodalisme au capitalisme, selon les modalités originales qu'elle a revêtues dans la société de l'Occident médiéval[114].

---

1 Les pages suivantes, qui ne sont qu'une esquisse du sujet bien limité défini dans le titre ci-dessus, ont aussi pour but, par-delà leur point d'application, de montrer le caractère dramatique de la recherche historique et du métier d'historien aujourd'hui. Toute enquête, si restreinte qu'elle soit, ne peut être conduite, encore moins menée à bien, qu'en mettant en cause la globalité du passé où s'intègre son objet et la totalité de l'outillage que le présent offre à l'historien. Rien n'illustre mieux cette double nécessité que l'étude des mots. À chacun d'entre eux est attaché tout l'univers où il retentit et, pour en faire un objet de science, l'historien doit le confronter à son propre langage qui tient à tout son univers actuel. Quand François d'Assise parle des pauvres, on ne le comprend que par référence à toute la société de son temps dans toute son épaisseur ; mais nous ne saisissons celle-ci qu'à travers une autre référence, qui est notre culture, et, dans ce cas, tout ce qu'elle nous fournit au dossier « pauvres », par-delà les différences de modèles proposés par les diverses idéologies historiques d'aujourd'hui, nous montre le rôle double et contradictoire du présent dans la compréhension du passé : révélateur et oblitérateur. Pour nous en tenir à l'exemple le plus éclatant, le concile de Vatican II éclaire et fausse à la fois les perspectives de la pauvreté dans l'histoire de la Chrétienté. La constatation de ces complexités imbriquées ne revient pas à dire que « tout est dans tout et réciproquement », négation de toute science. Elle incite à une analyse à plusieurs niveaux et à un va-et-vient méthodique constant entre les structures du passé et celles du présent, et chaque fois dans la double perspective des réalités « objectives » et des réalités « mentales ». Ceci implique un traitement de totalités que les méthodes du structuralisme et le recours aux machines électroniques semblent seuls permettre. Mais les possibilités concrètes d'études de ce genre sont encore très limitées. D'où le malaise de l'historien en face d'un travail encore artisanal échappant à l'ordinateur comme celui qui est ici offert (cf. le programme-questionnaire paru dans *Annales. E.S.C.*, 1968, n°2, pp. 335-348).

2 Dans l'édition de H. Bochmer, Tübingen et Leipzig, 1904, 3e éd. 1961.

3 Dans le volumineux tome X des *Analecta franciscana (Legendae S. Francisci Assisiensis Saec. XIII et XIV conscriptae. I. Saec. XIII)*, 1926-1941. On trouvera deux listes intéressantes de mots clés de saint François, avec références, dans K. ESSER et L. HARDICK, *Die Schriften des Hl. Franziskus von Assisi*, Werl/W., 1951, et dans P. WILLIBRORD, *Le Message spirituel de saint François d'Assise dans ses écrits*, Blois, 1960. Mais ces lexiques s'intéressent surtout aux termes renvoyant à des concepts proprement religieux. Le tome X des *Analecta franciscana* comporte un précieux index qui nous a rendu les plus grands services, mais qui présente certaines lacunes : les références des termes cités ne sont pas exhaustives, certains mots sont absents qui, en dehors de leur utilité pour notre enquête, mériteraient en toute hypothèse de figurer dans cet index très fourni, tels que *dives, fidelis, gastaldi*, *magister*, *magnates, negociator*, *rex.*

4 Nous essayons par ailleurs de définir les relations entre « Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale » dans une enquête dont le programme-questionnaire a paru dans *Annales. E.S.C.*, 1968,

n°2, pp. 335-348.

5 Sur la conception de la sainteté aux XIIIe-XIVe siècles et le moment décisif que représentent saint François et la spiritualité mendiante dans son évolution, André Vauchez a écrit un D.E.S. présenté à la faculté des lettres et sciences humaines de Paris (1962, sous la direction de M. Mollat) et un mémoire présenté à la VIe section de l'École pratique des hautes études (1964, sous la direction de Jacques Le Goff), inédits, et prépare une thèse pour le doctorat d'État. Voir, aujourd'hui, André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981.

6 Sur l'importance et la rigidité des « genres » littéraires au Moyen Âge, cf. E. R. CURTIUS, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. fr., Paris, 1956 ; E. FARAL, *Les Arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Age*, Paris, 1923 ; Th.– M. CHARLAND, *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Paris et Ottawa, 1936. Sur le genre de l'hagiographie, la plupart des excellents ouvrages qui lui ont été consacrés, des travaux classiques du P. H. DELEHAYE à la remarquable étude de F. GRAUS (*Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie des frühen Mittelalters*, Prague, 1965), traitent surtout du haut Moyen Âge.

7 Le gros problème de la langue de la prédication au Moyen Age se repose de façon encore plus aiguë avec les religieux Mendiants et, singulièrement, les Franciscains. En ce qui concerne saint François, on sait par de nombreux passages des biographes que la langue de ses effusions mystiques était le français (qui avait été probablement la langue des chansons et poèmes courtois qui faisaient ses délices avant sa conversion). Ses biographes font très rarement allusion à la langue vulgaire italienne (*lingua romana*), la seule mention précise étant celle du mot *guardiani* dont l'emploi courant pour custodes est signalé (cf. *Analecta franciscana*, X, Index, *s.v.*). Mais saint François est l'auteur du célèbre *Cantico di Frate Sole* (cf. G. SABATELLI, « Studi recenti sul Cantico di Frate Sole », *Archivum franciscanum historicum*, 51, 1958) qui a été, de façon étonnante, écarté par les pères de Quaracchi de leur édition des œuvres de saint François (*Opuscula S. Patris Francisa Assisterais*, 1904 ; 3e éd., 1949) précisément parce qu'il a été composé en langue vulgaire. Cette importante déchirure faite par François d'Assise à l'étoffe latine de la littérature cléricale médiévale n'a pas échappé à E. R. CURTIUS dans le brillant ouvrage cité *supra*, dont les subtiles analyses ne s'enfoncent que dans un épiderme de culture (p. 39 : « la littérature italienne commence seulement vers 1220, avec le Cantique du Soleil de saint François d'Assise »). De l'abondante bibliographie consacrée à la prédication, je renvoie à R. M. DESSI et M. LAUWERS (éd.), *La Parole du prédicateur (V^{e}-XVe siècles)*, Nice, 1997.

8 Cf. R. ROQUES, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1954.

9 Cf., par exemple, sur saint Anselme les pages remarquables de R. W. SOUTHERN, *Saint Anselm and his Biographer*, Cambridge, 1963 ; « The Feudal Imagery », pp. 107-114.

10 Ce confusionnisme semble être à la base des équivoques des tentatives – fort honorables par ailleurs – de « politique franciscaine » de l'époque actuelle dont le principal représentant est sans doute Giorgio La Pira.

11 Rappelons le mot exact D'ALAIN DE LILLE à la fin du XIIe siècle : « L'autorité a un nez de cire, on peut l'infléchir dans différents sens. » (*Auctoritas cereum nasum habet, id est in diversum potest flecti sensum) (De fide catholica*, I, 30 ; *P. L.*, 210, 333).

12 D'après H. BOEHMER, éd. citée, pp. 142-144.

13 Cf. Mme J. CHELINI, *Le Vocabulaire politique et social dans la correspondance d'Alcuin*, Publications des Annales de la faculté des lettres d'Aix-en-Provence, série Travaux et Mémoires, nº XII, 1959 ; W. ULLMANN, « The Bible and Principles of Medieval Government », *Settimane di Studio di Spoleto*, X, 1963.

14 « Et Jésus parcourait toute la Galilée enseignant dans les synagogues et prêchant l'évangile du royaume et guérissant toute langueur et toute maladie dans le peuple [...]. Et de grandes foules de Galilée le suivirent » (*Et circuibat Jesus totam Galilaeam, docens in synagogis eorum et praedicans evangelium regni, et sanans omnem languorem et omnem infirmitatem in populo... Et secutae sunt eum turbae multae de Galilea*) [Matth. IV, 23-25]. « Beaucoup de gens du peuple, nobles et non-nobles, clercs et laïcs, se mirent à accéder à saint François ». (*Coeperunt multi de populo, nobiles et ignobiles, clerici et laici... adsanctum Franciscum accedere*) [I Cel., 37, p. 30]. « Père François, ayant quitté les foules séculières, qui accouraient avec une grande dévotion chaque jour pour l'écouter et le voir » (*Pater Franciscus, relictis saecularibus turbis, quae ad audiendum et videndum eum quotidie devotissime concurrebant*) [I Cel., 91, p. 69].

15 L'étude la plus sérieuse est celle de G. CAMBELL, « Les écrits de saint François d'Assise devant la critique », *Franziskanische Studien*, 36, 1954, pp. 82-109 et 205-264.

16 C'est la tentative de K. ESSER, *Das Testament des Hl. Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über seine Echtheit und Bedeutung*, Münster/W., 1949.

17 On en trouvera la liste, avec une brève présentation, dans O. ENGLEBERT, *Vie de suint François d'Assise*, Paris, 1956[2], pp. 400-404.

18 I *Regula*, XXII.

19 « [...] tous les ordres suivants, les prêtres, les diacres, les sous-diacres, les acolytes, les exorcistes, les lecteurs, les huissiers et tous les clercs, tous les religieux et toutes les religieuses, tous les enfants et petits enfants des deux sexes, pauvres et indigents, rois et princes, travailleurs et agriculteurs, serfs et maîtres, toutes les vierges, continentes et mariées, laïcs, hommes et femmes, tous les petits enfants, adolescents, jeunes et vieux, sains et malades, tous les humbles et grands et tous les peuples, familles, tribus et langues, toutes les nations et tous les hommes partout sur la terre, qui sont et seront [...] » (*... omnes sequentes ordines : sacerdotes, diaconos, subdiaconos, acolythos, exorcistas, lectores, ostiarios et omnes clericos, universos religiosos et religiosas, omnes pueros et parvulos et parvulas, pauperes et egenos, reges et principes, laboratores et agricolas, servos et dominos, omnes virgines et continentes et maritatas, laicos, masculos et feminas, omnes infantes, adolescentes, iuvenes et senes, sanos et infirmos, omnes pusillos et magnos et omnes populos, gentes, tribus et linguas, omnes nationes et omnes homines ubicumque terrarum, qui sunt et erunt...*) (I *Regula*, XXIII).

20 II Cel., 106, p. 193.

21 *Ibid*, 200, p. 244.

22 « Dieu tout-puissant très haut, très saint et suprême, Père saint et juste, Seigneur roi du ciel et de la terre » (*Omnipotens, altissime, sanctissime et summe Deus, Pater sancte et iuste, Domine Rex coeli et terrae...*)

(I *Regula*, XXIII).

23 *Salutatio Virginis Marie*, I.

24 *Officium Passionis*, I, C, 12.

25 *Ibid*.

26 *Ibid*.

27 I *Regula*, IX, 6 ; *Regula Clarissarum*, II, 1 ; I *Epistola*, 5.

28 Prière *Sancta Dei Genitrix Dulcis et Decora* (œuvre d'origine douteuse).

29 I. *Regula*, XXI, 8-9.

30 « Les agents de notre Seigneur sont les démons qu'il destine à punir les excès [...] et c'est peut-être pour cela qu'il fournit à ses agents de fondre sur moi, parce que ma maison n'offre pas un bon aspect à autrui de la cour des grands » (*Daemones sunt gastaldi Domini nostri, quos destinat ipse ad puniendos excessus... sed potest esse quod ideo gastaldos suos in me permisit irrumpere, quia non bonam speciem aliis praefert mansio mea in curia magnatorum*) (II Cel., 120, p. 201). Saint Bonaventure, qui reprend ce passage (*Legenda maior*, VI, 10, p. 586), ne parle pas de *gastaldi.*

31 Par exemple : « tous mes frères [...] tant clercs que laïcs » (*omnes fratres meos... tam clericos quam laicos*) (I *Regula*, XVII) ; « Aussitôt de nombreux hommes bons et convenables, clercs et laïcs, fuyant le monde et le diable par la grâce et la volonté du Très Haut le suivirent pieusement et courageusement dans leur vie et leur intention » (*Statim namque quamplures boni et idonei viri*, *clerici et laici*, *fugientes mundum et diabolum viriliter elidentes gratia et voluntate Altissimi*, *vita et proposito eum devotesecutisunt*) (I Cel., 56, p. 43).

32 Par exemple : « il voulait que les grands s'unissent aux petits, les sages aux simples par une affection fraternelle, que les éloignés s'accouplent aux éloignés par le lien de l'amour. Voilà, dit-il, que tous les religieux qui sont dans l'Église forment un seul chapitre général ! Car les instruits et les illettrés sont ensemble » (*uniri volebat maiores minoribus, germano affectu coniungi sapientes simplicibus, longinquos longinquis amoris glutino copulari... Ecce, ait, fiat omnium religiosorum qui in Ecclesia sunt unum capitulum generale ! Quoniam igitur adsunt litterati et qui sine litteris sunt)* (*Act*. 4, 13) (II Cel., 191, p. 240).

33 « *Omnes fratres meos predicatores, oratores, laboratores* » (I *Regula*, XVII). Je ne crois pas qu'il faille voir dans cette phrase un schéma triparti original dans lequel les *predicatores* remplaceraient les *bellatores*, la prédication étant une sorte de combat par la parole. Les *oratores* viennent habituellement en tête et il semble qu'on a affaire à un couple : à *oratores*, *laboratores* fait immédiatement écho *tam clericos quam laicos*.

34 Cf. Ch. THOUZELLIER, « Ecclesia militans », in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris, 1965, II, pp. 1407-1423.

35 I Cel., 53, p. 4. « Frère François leur serviteur et sujet » (*Frater Franciscus eorum servus et subditus) (Epistola omnibus fidelibus*).

36 *Ibid.*

37 *Ibid. et ap*. JULIEN DE SPIRE, 33, p. 351 ; BONAVENTURE, *Legenda maior*, VI, 1, p. 582.

38 *Ibid*., Thomas de Celano ajoute : « *mercenarium* et inutilis », réplique probable à la doctrine de l'*utilitas* à la mode dans les milieux de juristes et de gouvernants urbains. François n'est pas le seul à

protester alors contre cet « utilitarisme » à la mode.

39 « *Alpigena et mercator* » (HENRI D'AVRANCHES, *Legenda versificata*, VII, 116, p. 452). « Il s'appelait de préférence montagnard et mercenaire / Se reprochant d'être sans arme et rustre » (*Sed magis alpigenam mercenariumque vocavit/Improperando sibi quod inerset rusticus esset) (ibid.*, XII, 8-9, p. 515).

40 I *Regula*, IX.

41 « Et nous étions illettrés et soumis à tous » (*Et eramus idiote et subditi omnibus)* (*Testamentum*, 4). Sur la pauvreté et les pauvres dans les écrits de saint François, cf. P. WILLIBRORD, *Le Message spirituel*, *op. cit.*, *s.v.* « Pauvreté », pp. 284-288. S. CLASEN, « Die Armut als Beruf : Franziskus von Assisi », in *Miscellanea Mediaevalia*, III, Berlin, 1964, pp. 73-85.

42 I *Regula*, II.

43 Dans le récit de la mort de saint François, Thomas de Celano écrit : « beaucoup de frères dont il était le père et le chef se rassemblant auprès de lui » (*convenientibus itaque multis fratribus, quorum ipse pater et dux erat*) (I Cel., 110, p. 86).

44 « Que chacun aime et nourrisse son frère comme une mère aime et nourrit son fils » (*Et quilibet diligat et nutriat fratrem suum*, *sicut mater diligit et nutrit filium suum*) (I *Regula*, IX).

45 « Que ceux qui veulent vivre religieusement dans les ermitages soient trois frères ou quatre au plus. Que deux d'entre eux soient les mères et aient deux fils ou un au moins. Que les uns se comportent comme Marthe et les autres comme Marie-Magdeleine » (*Illi qui volunt religiose stare in heremis, sint tres fratres aut quatuor ad plus. Duo ex ipsis sint matres et habeant duos filios vel unum ad minus. Illi autem tenant vitam Marthe at alii duo vitam Marie Madgalene) (De religiosa habitatione in eremo*).

46 « Ainsi je te dis mon fils, comme une mère ». (*Ita diuco tibi, fili mi*, *et sicut mater...) (Epistola ad fratrem Leonem*).

47 « Et ils seront les fils du Père céleste [...] dont ils font les œuvres et ils sont les époux, les frères et les mères de Notre Seigneur Jésus Christ. Nous sommes ses époux quand notre âme fidèle à Jésus Christ s'unit au Saint Esprit. Nous sommes ses frères quand nous faisons la volonté du Père qui est au ciel. [...] Nous sommes ses mères quand nous le portons dans notre cœur et notre corps par amour et conscience pure et sincère et nous l'engendrerons par une sainte opération qui doit briller aux yeux des autres comme un exemple » (*Et erunt filii Patris celestis* [Matth. V, 35] *cuius opera faciunt, et sunt sponsi, fratres et matres Domini nostri Iesu Christi. Sponsi sumus, quando Spiritu Sancto coniungitur fidelis anima Iesu Christo. Fratres eius sumus*, *quando facimus voluntatem Patris eius, qui est in celo* [Matth. XII, 50]. *Matres eius sumus, quando portamus eum in corde et corpore nostro per amorem et puram et sinceram conscientiam parturimus eum per sanctam operationem que lucere debet aliis in exemplum...)* (*Epistola ad fideles*, 9).

48 Voir *supra*, p. 117.

49 Sur cette désocialisation du langage, cf. J. LE GOFF, « Les paysans et le monde rural dans la littérature du haut Moyen Âge (Ve-VIe siècles) », dans *L'agricoltura e il mondo rurale nell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* (Spolète), XIII, 1966, pp. 723-741, repris dans *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, pp. 131-144.

50 Nous avons étudié la formation et la signification de ce schéma dans une « Note » présentée au colloque sur « La formation des États européens, IXe-XIe siècles » (Varsovie, 1965) dont les actes ont paru

sous le titre *L'Europe aux* IX*e-XIe siècles. Aux origines des États nationaux*, Institut d'histoire de l'Académie polonaise des sciences, Varsovie, 1968 ; reprise dans *Pour un autre Moyen Âge, op. cit.*, pp. 80-90.

51 « Ce saint [...] en commençant les trois ordres réputés » (*Iste sanctus... qui tres celebres ordines... inchoans*...) (Julien de Spire, 15, p. 342).

52 « Tout ordre donc, tout sexe, tout âge a en soi les preuves de la doctrine salutaire » (*Omnis proinde ordo, omnis sexus, omnis aetas habet in ipso doctrinae salutaris evidentia documenta*) (I Cel., 94, p. 68).

53 Matth. IX, 35 ; I Cel., 62, p. 47.

54 Cf. notre enquête citée p. 106, n. 1. À Arezzo en proie à la guerre civile, les biographes notent (mention isolée) que le saint est reçu « dans le bourg à l'extérieur de la cité » (*in burgo extra civitatem*) (II Cel., 108), « dans le faubourg » (*in suburbio*) (BONAVENTURE, *Legenda maior*, VI, 9).

55 Sur un type d'habitat voisin, cf. G. Duby, « Recherches récentes sur la vie rurale en Provence au XIVe siècle », *Provence historique*, 1965, pp. 97-111.

56 I Cel., 62, p. 47.

57 *Ibid*., 31, p. 25.

58 Cf. G. H. WILLIAMS, *The Layman in Christian History*, Londres, 1963 ; « I laici nella società religiosa dei secoli XI-XII » (Colloque du Passo della Mendola, 1965) ; A. FRUGONI, « Considerazioni sull'"ordo laicorum" nella reforma gregoriana » (XIe Congrès international des sciences historiques, Stockholm, 1960, *Résumés des communications*, pp. 119-120, *Actes du Congrès*, p. 136) ; A. VAUCHEZ, *Les Laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, 1987.

59 « Quand il entrait lui-même dans une cité, le clergé se réjouissait, les cloches sonnaient, les hommes exultaient, les femmes étaient joyeuses, les enfants applaudissaient » (*Ingrediente ipso aliquam civitatem, laetabatur clerus, pulsabantur campanae*, *exsultabant viri*, *congaudebant feminae*, *applaudebant pueri*) (I Cel., 62, p. 47 ; cf. JULIEN DE SPIRE, 46, p. 357, et *Legenda Monacencis*, 42, p. 706) ; « Les hommes courraient, les femmes aussi courraient, les clercs se hâtaient, les religieux se pressaient [...] les gens de tout âge et de tout sexe se hâtaient » (*Currebant viri, currebant et feminae, festinabant clerici, accelerabant religiosi... omnis aetas omnisque sexus properabat*).

60 « Et de nombreux gens du peuple, nobles et non-nobles, clercs et laïcs, se mirent à venir à saint François » (*Coeperunt multi de populo*, *nobiles et ignobiles, clerici et laici... ad sanctum Franciscum accedere) (ibid.).*

61 « Et qu'il n'estime pas mille puissants plus qu'un seul pauvre. Ni mille savants plus qu'un seul simple » (*Verum non uno plus paupere mille potentes / Extimet*, *aut uno plus simplice mille peritos)* (*Legenda versificata*, IX, 176-177, p. 468).

62 « N'importe quel fidèle, riche, pauvre, noble, non-noble, sans valeur, brillant, prudent, simple, clerc, illustré, laïc dans le peuple chrétien » (*Aliquis, quicumque ac qualiscumque fidelis, dives, pauper*, *nobilis*, *ignobilis, vilis, arus*, *prudens, simplex, clericus, idiota, laicus in populo christiano*...) (I Cel., 31, p. 25). De cette liste on peut rapprocher celle dans laquelle Henri d'Avranches a fait le relevé de toutes les catégories sociales dont des membres sont entrés dans l'ordre des Mineurs :

« Qu'aucune condition, fortune ou âge,
Ne soit récusée : que tout venant soit admis
Sans tri, le bon et le mauvais, le haut et le bas,
Le rustre et le chevalier, le non-noble et le noble,
Le clerc et le laïc, le grossier et le raffiné, le pauvre
Et le riche, le serf et le libre, le sain et le malade.
François les reçoit tous dans sa pieuse affection »
... non conditio, fortuna vel aetas
Ulla recusatur : veniens admittitur omnis
Et sine delectu, bonus et malus, altus et imus,
Rusticus et miles, ignobilis et generosus,
Clericus et laicus, rudis et discretus, egenus
Et dives, servus et liber, sanus et aeger ;
Affectuque pio Franciscus suscipit omnes

(*Legenda versificata*, VI, 34-40, pp. 443-444).

63 « Si invité par des seigneurs... » (*Si quando invitatus a dominis*...) (II Cel., 72, p. 174).

64 « Si invité par de grands personnages » (*Si quando invitatus a magnis personis*...) (BONAVENTURE, *Legenda maior*, VII, 7, p. 589).

65 I Cel., 51, p. 40.

66 « Reçu à n'importe quel moment parmi les grands... » (*Inter magnates ut quandocumque receptus)* (*Legenda versificata*, VII, 113, p. 452).

67 « Un chevalier de cette même ville le reçut comme hôte » (*Miles quidam eiusdem civitatis eum suscepit hospitio*) (I Cel., 65, p. 49).

68 « Efforce-toi d'être si bon que tu sois célébré par tous, car beaucoup ont confiance en toi » (*Stude*, *ait rusticus*, *adeo bonus esse*, *ut ab omnibus diceris, quia multi confidunt de te*...) (II Cel., 142, p. 212).

69 *Ibid*, 46, p. 159.

70 I Cel., 44, p. 35.

71 *Ibid*., 37, p. 30.

72 *Ibid*., 16, p. 15.

73 « *Praeco sum magni Regis... – lace, rustice praeco Dei.* »

74 II Cel., 4, p. 132.

75 « Car il était très riche, non avare mais prodigue, non amasseur d'argent mais dissipateur de substance, marchand avisé mais dépensier très vain » (*Quia praedives erat*, *non avarus sed prodigus, non accumulator pecuniae sed substantiae dissipator*, *cautus negotiator sed vanissimus dispensator*) (I Cel., 2, p. 7).

76 « Il n'avait pas l'habitude de voir de tels objets dans sa maison, mais plutôt des tas de draps à vendre » (*Non enim consueverat talia in domo sua videre sed potius pannorum cumulos ad vendendum*) (I Cel., 5, pp. 8-9).

77 II Cel., 31 ; BONAVENTURE, *Legenda maior*, XI, 8, p. 608.

78 « Il devint marchand d'évangile » (*Evangelicus negociator efficitur*) (JULIEN DE SPIRE, I, 3, p. 337).

79 I Cel., 8, p. II. L'expression est paulinienne : II Tim., I, 3. Thomas de Celano, usant de cette image traditionnelle, n'en souligne pas moins l'originalité de saint François en écrivant : « *novus* Christi miles... » Cf. H. FELDER, *Der Christusritter aus Assisi*, Zürich et Alstetten, 1941.

80 I Cel., 93, p. 71.

81 *Ibid*., 103, p. 80.

82 « Ainsi miroir des grands et chef des Mineurs, / Car le mineur sur terre devient majeur dans le ciel » (*Sic igitur speculum maiorum*, *duxque Minorum, / Quo minor in terris est maior in ethere)* (*Legenda versificata*, XIV, 82-83, p. 488). Mais la source est peut-être le récit déjà cité de la mort de François chez Thomas de Celano : « *ipse pater et dux erat* » (I, 110, p. 86), et c'est un emprunt au Nouveau Testament : « *ipse dux erat* » (Act. XIV, 11).

83 « Frères qui militez personnellement sous la conduite d'un si grand chef » (*Fratres, sub tanto duce personaliter militantes*...) (23, p. 346).

84 « Et lui-même comme le bon chef de l'armée du Christ » (*Et ipse tanquam bonus dux exercitus Christi)* (*Legenda maior*, V, 10, p. 577, et XIII, 10, p. 620).

85 Inspiré par le Ps. LXXIII, 12 : « Tu as broyé la tête du dragon » (*Tu confregisti capita draconis*), l'hymne est de vocabulaire et d'esprit très militaire et chevaleresque (p. 401). Sur le thème *dux*, Thomas de Capoue, cardinal de Sainte-Sabine, avait composé en l'honneur de François une *Hymne* pour les vêpres que Julien de Spire incorpora dans son *Officium rythmicum* (p. 386).

86 *« Omnes theologos et qui ministrant sanctissima verba divina debemus honorare et venerari » (Testamentum*, 3), cité par Thomas de Celano (II, 163, p. 224) qui en rapproche la lettre à Antoine de Padoue.

87 « Et pour lui la cause principale des vénérations des docteurs, c'est qu'en auxiliaires du Christ ils accomplissent leur office avec le Christ » (*Et haec penes eum causa potissima venerandi doctores*, *quod Christi adiutores unum cum Christo exsequerentur officium*) (II, 172, p. 230). « Il honorait spécialement les prêtres et il vénérait avec une admirable affection les théologiens » (*Honorabat praecipue sacerdotes et divinae legis doctores miro venerabatur affectu)* (*Legenda chori*, 6, p. 121).

88 C'est ce que développeront avec beaucoup de lucidité les quatre maîtres franciscains qui, en 1241-1242, commenteront la Règle (*Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum*, éd. L. Oliger, Rome, 1950).

89 « Il en voyait beaucoup s'élancer vers le pouvoir de direction des maîtres dont il détestait la témérité et il les exhortait à se détourner de cette peste à son exemple » (*Videbat enim multos ad magisterii regimina convolare, quorum temeritatem detestans, ab huiusmodi peste sui exemplo revocare studebat eos*) (I Cel., 104, p. 80). Sur l'accueil des *litterati* dans l'ordre par saint François, les biographes se sont complaisamment étendus, mais en soulignant l'état d'esprit que le saint attendait d'eux : « Il dit qu'un grand clerc devait même renoncer à la science quand il entrait dans l'Ordre, afin que, débarrassé de cette possession, il s'offre nu aux bras du Crucifix » (*Dixit aliquando magnum clericum etiam scientiae quodammodo resignare debere*, *cum veniret ad Ordinem, sub tali expropriatus possessione*, *nudum se offeret brachiis Crucifixi*) (II Cel., 194, p. 241). « Celui qui veut atteindre ce sommet doit non seulement renoncer à la sagesse mondaine, mais aussi à la connaissance des lettres, pour que, débarrassé de cette possession, il entre dans

le pouvoir du Seigneur et s'offre nu aux bras du Crucifix » (*Ad huius, inquit culmen qui cupit attingere, non solum mundanae prudentiae, verum etiam litterarum peritiae renuntiare quodammodo debet, ut, tali expropriatus possessione, introeat in potentiam Domini et nudum se offerat brachiis Crucifixi*) (BONAVENTURE, *Legenda maior*, VII, 2, p. 587). Cf. tout le chapitre « *De sancta simplicitate », in* II Cel., 189-195, pp. 238-242. Lorsque Thomas de Celano parle de la vénération particulière dont saint François est l'objet en France, de la part de Louis IX, de Blanche de Castille et des grands (*magnates*), il ajoute : « Même les sages de la terre et les hommes très instruits dont Paris produit une abondance supérieure à tous les autres lieux admirent et honorent humblement et très pieusement François, un illettré, ami de la vraie simplicité et de l'entière sincérité » (*Etiam sapientes orbis et litteratissimi viri, quorum copiam super omnem terram Parisius maximam ex more producit, Franciscum virum idiotam et verae simplicitatis totiusque sinceritatis amicum, humiliter et devotissime venerantur, admirantur et colunt*) (I, 120, p. 95).

90 « Il disait que le Fils de Dieu était descendu de la hauteur du sein paternel vers notre méprisable bassesse pour que le Seigneur et Maître enseigne par le verbe et par l'exemple. C'est pourquoi il s'efforçait en tant que disciple du Christ de se faire petit à ses propres yeux et à ceux des autres, se souvenant que le Maître Très Haut avait dit : ce qui est haut pour les hommes est une abomination pour Dieu » (*Dicebat, propter hoc Filium Dei de altitudine sinus paterni ad nostra despicabilia descendisse, ut tam exemplo quam verbo Dominus et Magister humilitatem doceret. Propter quod studebat tanquam Christi discipulus in oculis suis et aliorum vilescere a summo dictum esse Magistro commenorans : Quod altum est apud hommes, abominatio est apud Deum*) (Luc, XVI, 15) (BONAVENTURE, *Legenda maior*, VI, 1, 582). Cette union de thèmes est très représentative de l'habileté de saint Bonaventure, arbitre pacificateur des diverses tendances de l'ordre.

91 II Cel., 82-84, pp. 180-181.

92 II *Regula*, VI. C'est encore un emprunt paulinien (II Cor., VIII, 2).

93 « Vrai amoureux de la pauvreté, tantôt comme une mère, tantôt comme une épouse, tantôt comme une maîtresse » (*Verus paupertatis amator, quam modo matrem, modo sponsam, modo dominam)* (*Legenda maior*, VI, 2, p. 586).

94 II Cel., 5, p. 133 ; BONAVENTURE, *Legenda maior*, I, 3, p. 561 ; *Legenda minor*, I, 3, p. 656.

95 Cf. W. ULLMANN, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, 1966, p. 10 sq. ; C. MORRIS, *The Discovery of the Individual (1050-1200*), New York, 1972.

96 *Ibid*., pp. 12-13.

97 In L. ROCKINGER, *Briefsteller und Formelbücher*, Munich, 1863, p. 186. Cité par W. ULLMANN, *The Individual and Society... , op. cit*., p. 18, n. 38.

98 L. ROCKINGER, *op. cit*., pp. 361 sq. et 727. Cité par W. ULLMANN, *op. cit*., p. 17, n. 36.

99 Sur les *septem rectores super capitibus artium* mentionnés à Florence en 1193, cf. A. DOREN, *Le arti florentine*, trad. ital., Florence, 1940, I, p. 6. Sur les *custodes* toulousains, cf. M. A. MULHOLLAND, *Early Gild Records of Toulouse*, New York, 1941 ; *id*., « Statutes on Clothmaking. Toulouse, 1227 », in *Essays in Medieval Life and Thought presented in Honor of Austin Patterson Evans*, New York, 1955, pp. 167 sq. A. GOURON, *La Réglementation des métiers en Languedoc au Moyen Âge*, Genève et Paris, 1958, pp. 204-205.

100 Sur *minister* = apprenti, cf. C. KLAPISCH-ZUBER, *Le Marbre de Carrare*, Paris, 1969.

101 Il ne peut être question de rappeler ici tous les travaux concernant les rapports du franciscanisme avec la société de son temps. Le problème a été bien posé par L. SALVATORELLI, « Movimento francescano e gioachimismo. La storiografia francescana contemporanea », *X Congresso internazionale di scienze storiche, Relazioni*, III (*Storia del Medioevo*), Rome, 1955, pp. 403-448. Intéressante esquisse du P. WILLIBRORD et VAN DIJK, *Signification sociale du franciscanisme naissant*, Paris, 1965. Cf., malgré l'absence de dimension sociologique concrète, K. ESSER, *Anfänge und ursprungliche Zersetzungen des Ordens der Minderbrüder*, Leyde, 1966.

102 Pour la compréhension du cadre plus large dans lequel s'insère la pensée franciscaine, cf. R. HUND EBERSTADT, *Magisterium et Fraternitas*, Leipzig, 1897.

103 Cf. L. MUMFORD, *La Cité à travers l'histoire*, trad. fr., Paris, 1964, p. 312 sq.

104 « Pour que le lien de l'amour soit plus grand entre les frères il voulut que tout son Ordre soit uni par l'uniformité, les grands aux mineurs, les lettrés aux illettrés unis par un même comportement et une même façon de vivre comme la maison d'une même famille » (*Ut maior esset inter fratres caritatis societas, voluit totum Ordinem suum esse uniformitate concordem ubi maiores minoribus, litterati illiteratis simili habitu et vitae observantia unirentur... ut quasi unius domu familia*) (II Cel., 191, p. 240).

105 « À cause de la vertu de l'humilité il ne voulut pas que les chefs de l'Ordre soient appelés dans la Règle par des termes de dignités, abbés, préposés ou prieurs, mais ministres et custodes, pour que l'on comprenne qu'ils étaient plutôt les serviteurs que les maîtres des frères » (*Propter humiliatis quoque virtutem noluit rectores Ordinis nominibus dignitatum in Regula appellare abbates, praepositos vel priores, sed ministros et custodes, ut per hoc intelligant, se fratrum suorum potius servitores esse quam dominos)* (*Legenda Monacencis*, p. 709).

106 « Comme le cardinal d'Ostie lui avait demandé [...] s'il aimerait que ses frères soient promus aux dignités ecclésiastiques il répondit : Seigneur, j'ai voulu que mes frères soient appelés Mineurs pour qu'ils ne songent pas à être grands. Si vous voulez que leur action soit féconde dans l'Église, gardez-les dans l'état de leur vocation et ne leur permettez pas de s'élever aux prélatures ecclésiastiques » (*Cum autem requiret ab eo dominus Ostiensis... utrum sibi placeret quod fratres sui promoverentur ad ecclesiasticas dignitates, respondit : Domine, Minores ideo vocati sunt fratres mei ut maiores fieri non presumant. Si vultis ut fructum faciant in Ecclesia Dei tenete illos et conservate in statu vocationis eorum, et ad praelationes ecclesiasticas nullatenus ascendere permittatis)* (*Legenda maior*, VI, 5, p. 584). Cf. II Cel., 148, p. 216.

107 La notion de paix est essentielle dans la pensée et l'apostolat de saint François. « Quand ils entrent dans une maison, qu'ils disent d'abord : Paix à cette maison » (*In quacumque domum intraverint, primum dicant : Pax huic domui*) (II *Regula*, III). « Le Seigneur m'a révélé cette salutation pour que nous disions : que le Seigneur te donne la paix » (*Salutationem mihi Dominus revelavit, ut diceremus : Dominus det tibi pacem)* (*Testamentum*, 6). Il faut songer à l'apaiseur Saint Louis, si marqué par le franciscanisme. Sur les premiers franciscains et la politique, cf. A. VAUCHEZ. « Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des ordres mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 78, 1966, pp. 503-549.

108 « Le Saint lui dit : je ne veux pas être un voleur, on nous appellera voleurs si nous ne donnons pas davantage aux indigents » (*Cui sanctus : Ego fur esse nolo ; pro furto nobis imputaretur, si non daremus magis*

egenti). Cf. II *Regula*, IX : « L'aumône est l'héritage et la justice que l'on doit aux pauvres » (*Elemosina est hereditas et institia*, *que debetur pauperibus).*

109 « Si un ministre prescrit à un frère quelque chose contre notre façon de vivre ou contre notre âme, le frère n'est pas tenu de lui obéir, car il n'y a pas désobéissance là où il y a crime ou péché » (*Si quis autem ministrorum alicui fratrum aliquid contra vitam nostram vel contra animant suam preciperet*, *frater non teneatur ei obedire*, *quia illa obedientia non est*, *in qua delictum vel peccatum committitur*) (I *Regula*, V).

110 Cf. K. ESSER, « Die Handarbeit in der Frühgeschichte des Minderbrüderordens », *Franziskanische Studien*, 40, 1958.

111 Cf. L. HARDICK, « Pecunia et denarii. Untersuchung zum Geldverbot in den Regeln der Minderbrüder », *Franziskanische Studien*, 40, 1958. Sur la lutte de classes dans l'Italie du XIII[e] siècle, cf. l'ouvrage classique de G. SALVEMINI, *Magnati e popolani a Firenze*, Florence, 1899, et G. FASOLI, « La legislazione antimagnatizia nei comuni dell'alta e media Italia », *Rivista di storia del diritto italiano*, et, surtout, dans la perspective retenue ici, G. FASOLI, « Gouvernants et gouvernés dans les communes italiennes du XI[e] au XIII[e] siècle », *Recueils de la Société Jean Bodin*, XXV, 1965, pp. 47-86.

112 Sur la pauvreté au Moyen Âge, les recherches récentes les plus importantes sont celles de M. Mollat et de ses élèves, dont M. MOLLAT a donné deux aperçus provisoires : « Pauvres et pauvreté à la fin du XII[e] siècle », *Revue d'ascétique et de mystique*, 1965, pp. 305-323, et « La notion de pauvreté au Moyen Âge : position du problème », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1967 (voir l'ensemble du numéro et notamment G. DUBY, « Les pauvres des campagnes dans l'Occident médiéval jusqu'au XIII[e] siècle »). Depuis, voir M. MOLLAT, *Les Pauvres au Moyen Âge. Étude sociale*, Paris, 1978. La pauvreté au XII[e] siècle a été l'objet du colloque de l'Academia Tudertina, Todi, 1967. Rappelons, encadrant notre période, E. WERNER, *Pauperes Christi*, *Studien zu Sozial-Religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig, 1956 ; F. GRAUS, « Au bas Moyen Âge : pauvres des villes et pauvres des campagnes »*, Annales. E.S.C.*, 1961, pp. 1053-1065 ; particulièrement important pour notre problématique ; K. BOSL, « Potens und Pauper », *Festschrift für O. Brunner*, Göttingen, pp. 60-87, repris dans *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa*, Munich, 1964.

113 Sur un cas de formation de conscience nationale (sans aboutissement politique) replacé dans une étude d'histoire globale, cf. P. VILAR, *La Catalogne dans l'Espagne moderne*, Paris, 1963. Sur les avatars de la pauvreté dans le monde méditerranéen post-médiéval, cf. F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2[e] éd., Paris, 1966, II, p. 75 sq., et E. J. HOBSBAWM, *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, trad. fr., Paris, 1966.

114 Sur François d'Assise et la société de son temps, deux essais intéressants : S. CLASEN, « Franziskus von Assisi und die soziale Frage »*, Wissenschaft und Weisbeit*, 15 (1952), pp. 109-121, et H. ROGGEN, « Die Lebensform des heiligen Franziskus von Assisi in ihren Verhältnis zur feudalen und bürgerlichen Gesellschaft Italiens », *Franziskanische Studien*, XLVI, 1964, pp. 1-57 et 287-321.

IV

Franciscanisme et modèles culturels du XIIIe siècle

Ce texte a d'abord été publié dans les « Atti dell' VIII Convegno della Società internazionale di studi francescani », sur le thème : *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel' 200 (Assisi, 16-18 ottobre 1980*), Assise, 1981, pp. 85-128.

Mon propos est de dresser un inventaire de modèles ou plutôt de concepts clés de la mentalité et de la sensibilité communes du XIII[e] siècle et de chercher à définir l'attitude des Franciscains vis-à-vis de ces modèles dans leur perspective d'évangélisation de la société laïque.

La réalisation de ce propos se heurte à deux ensembles de difficultés.

Le premier tient à la définition des modèles culturels. Ces modèles sont en général élaborés par les couches dirigeantes de la société : clercs et nobles. Il est très difficile d'atteindre les modèles proprement « populaires », non pas ceux qui sont simplement reçus dans les couches sociales dominées rurales et urbaines – modèles vulgarisés –, mais ceux qui sont propres à la culture traditionnelle de ces couches, disons la culture « folklorique ». Je me suis surtout intéressé aux modèles qui m'ont paru se diffuser dans l'ensemble de la société, les modèles « communs ».

Il n'y a pas, au Moyen Âge, de domaine propre de la culture au sens moderne du terme. L'expression « modèles culturels » est prise ici dans un sens large et les concepts clés des systèmes de valeur sont considérés dans une perspective d'anthropologie historique. Je me suis surtout intéressé aux valeurs nouvelles ou qui se sont imposées au XIII[e] siècle. J'ai retenu les modèles suivants :

– modèles liés à la perception de l'espace et du temps : la ville, l'église, la maison, la nouveauté, la mémoire ;

– modèles liés à l'évolution de l'économie : l'argent et le travail ;

– modèles liés à la structure de la société globale ou civile : les « états » (*status*), les laïcs, la femme, l'enfant, la charité (les œuvres de miséricorde et pas seulement l'aumône) ;

– modèles liés à la structure de la société religieuse : la prélature, la fraternité ;

– modèles liés à la culture au sens propre : le travail intellectuel et la science, la parole, la langue vulgaire, le calcul ;

– modèles de comportement et de sensibilité : la courtoisie, la beauté, la joie, la mort ;

– modèles éthico-religieux proprement dits : la pénitence, la pauvreté, l'humilité, la pureté (le corps), l'oraison, la sainteté ;

– modèles traditionnels du sacré : le rêve et la vision, le miracle, la sorcellerie, l'exorcisme.

J'insisterai moins sur ce qui est le plus important sans doute, mais le plus connu : la pénitence, la pauvreté, l'humilité.

Le second ensemble de difficultés tourne autour de l'appréciation de l'évangélisation franciscaine. Elle a différé selon les tendances de l'Ordre (en particulier avec le mouvement des Spirituels) ; elle a évolué dans le temps et très tôt, du vivant même de saint François ; elle a été très marquée par la personnalité de son fondateur de façon si forte que cette étude renvoie toujours à François lui-même et, pourtant, elle a différé sensiblement de ce que l'on peut supposer avoir été les idéaux et les comportements de saint François ; elle n'a pas toujours été bien distinguée ni par les contemporains ni par l'historien de l'apostolat de l'ensemble des ordres Mendiants et, en particulier, de celui des Dominicains. Il n'est donc pas toujours facile de saisir l'originalité franciscaine même si elle est éclatante sur certains points. Il faut enfin tenir compte de la distance entre les idéaux affirmés et le comportement réel, non pour faire un procès à l'Ordre, ce qui ne répond pas au rôle de l'historien, mais parce que la différence entre les modèles prônés et les modèles réellement suivis peut soulever de difficiles problèmes d'interprétation du rôle historique du franciscanisme en ce qui concerne les laïcs. J'ai pourtant considéré que, malgré les inconséquences, les contradictions, les évolutions que j'indiquerai ici ou là,

il y a une cohérence des valeurs franciscaines en théorie et en pratique au XIIIe siècle, bref qu'il y a eu un modèle franciscain d'évangélisation des laïcs à l'intérieur d'un modèle mendiant.

Dans mon inventaire des grands thèmes de la vie culturelle – au sens large – du XIIIe siècle, j'évoquerai l'attitude des Franciscains du point de vue de l'apostolat destiné aux laïcs, tantôt diffusant ces modèles ou s'y opposant, les marquant de leur originalité ou y introduisant des distinctions et des adaptations.

MODÈLES LIÉS À L'ESPACE ET AU TEMPS

La ville

L'espace de François et des premiers franciscains, c'est d'abord la respiration, l'alternance ville/solitude, couvents/ermitages, conforme, d'ailleurs, à la tradition d'un saint Martin oscillant entre la *cura animarum* en tant qu'évêque à Tours et le ressourcement comme moine à Marmoutier. Thomas de Celano a beaucoup insisté sur ce goût de François pour la retraite dans la solitude (par exemple II Cel., 9 : *solitaria loca de publicis petens*, « s'éloignant des lieux publics pour gagner la solitude »).

Pourtant, le choix que font François et ses frères, c'est l'apostolat dans les villes. Ce choix de la ville et le processus d'installation des Franciscains dans des villes a été bien étudié, en particulier pour l'Italie. C'est par exemple les cas de Florence[1] et de Pérouse[2]. Dans sa célèbre Chronique, Salimbene manifeste son intérêt de franciscain pour les villes et notamment pour sa ville de Parme. Il souligne l'attention particulière montrée par les Franciscains pour les petites villes, à la différence des Dominicains plus soucieux d'établir de grands couvents dans les villes importantes[3].

Ce choix urbain a d'ailleurs suscité des discussions dont se fait l'écho un texte franciscain qui a été attribué à saint Bonaventure : les *Determinationes quaestionum super Regulam fratrum Minorum* dont la cinquième question est : « Pourquoi les frères résident-ils plus souvent dans les villes et les agglomérations fortifiées ? » (*Cur fratres frequentius maneant in civitatibus et oppidis ?*)[4]. Un Mathieu Paris fait même de la résidence en ville la caractéristique des Mineurs[5].

L'espace de François et des frères, c'est ensuite un réseau de villes et la route entre elles. Les Franciscains sont le plus souvent *in via*, « en route ». La route conduira certains d'entre eux jusqu'en Asie et en Chine. De François et de ses compagnons les sources disent encore qu'ils vont *per civitates et loca*, qu'ils pénètrent dans les cités et les agglomérations, *« intrant civitates et villas »*. Leur apostolat les pousse à utiliser ou à créer de nouveaux espaces communautaires dans les villes, en particulier pour la prédication. Ce nouveau lieu de la parole urbaine, c'est souvent la *place*, recréant un espace civique en plein air, là où avaient disparu l'agora et le forum antiques[6]. Parfois, comme à Pérouse, les *bellatores*, les « guerriers », cherchent à confisquer cet espace au détriment des *oratores*, des « orateurs ». Parfois, comme à Limoges pour une prédication d'Antoine de Padoue, la foule est telle qu'elle doit utiliser les anciennes ruines romaines, en l'occurrence le cirque[7].

Enfin, l'installation des Mineurs (comme celle des Prêcheurs) s'organisera en un quadrillage de l'espace autour et à l'intérieur des villes. Dans le premier cas, c'est la délimitation de territoires centrés sur des villes : les *custodiae* (cf. les *praedicationes* dominicaines). Dans le second, c'est la définition par la bulle de Clément IV *Quia plerumque* du 20 novembre 1265 de la distance minimale qui doit séparer deux couvents de Mendiants dans une même ville – définissant une réorganisation de l'espace urbain autour des couvents Mendiants[8].

L'église

Malgré l'importance croissante du point de vue architectural, urbanistique et socioreligieux des églises des ordres Mendiants, il faut remarquer – et ceci est

plus particulièrement vrai des Franciscains – que l'apostolat franciscain marque un certain détachement du bâtiment église.

Pierre Michaud-Quantin a souligné que de même que les universités ne cherchent pas au XIIIe siècle à posséder des bâtiments propres, de même « les Mineurs semblent encore considérer la Portioncule [l'humble oratoire primitif de François] comme leur enracinement idéal », et avec les Mendiants, il y a « suppression des liens institutionnels et permanents entre le religieux et la maison où il réside »[9].

Une fonction essentielle des Franciscains (aussi bien que des Dominicains) est la *prédication*. Elle a tendance à sortir de l'église, à se faire *dehors*, sur les places, dans les maisons, sur la route, là où il y a des hommes. Elle se crée son propre espace, ou change l'espace *public* en espace de la parole de salut. À cet égard, le « titre » de la bulle de Nicolas III du 14 août 1279, *Exiit qui seminat* (« Il doit sortir, celui qui sème »), peut apparaître comme symbolique.

La maison

L'apostolat des Franciscains, surtout au début, n'attend pas que les laïcs viennent à eux, mais ils vont aux laïcs dans le lieu par excellence de leur demeure : la *maison*[10]. Ainsi se trouve reconnu et renforcé un phénomène de grande importance du point de vue social et culturel : la constitution de la famille nucléaire dans un lieu spécifique de résidence, la récupération de la maison comme centre de dévotion individuelle et familiale (images pieuses, coins réservés à la prière) et, donc, de sanctification de la vie quotidienne par la conversation « à domicile » avec les religieux. Un passage célèbre de la *Légende des trois compagnons* évoque ainsi la naissance du Tiers Ordre franciscain : « De même, des maris et des épouses, ne pouvant rompre les liens du mariage, s'adonnaient, dans leurs propres maisons, sur le pieux conseil des Frères, à une pratique plus étroite de la pénitence[11]. »

La *Légende des trois compagnons*, qui insiste sur le contraste hommes des forêts/hommes des villes qu'incarnent synthétiquement les premiers

Franciscains, évoque leur fréquentation de maisons modestes : « Tous ceux qui les voyaient étaient dans un grand émerveillement, car leur habit et leur vie les rendaient bien différents de tous les autres mortels et en faisaient pour ainsi dire des hommes des forêts.

« Là où ils entraient dans une ville ou un château, dans un village ou une modeste maison, ils prêchaient la paix, réconfortaient tout le monde, en disant de craindre et d'aimer le Créateur du ciel et de la terre et d'observer ses commandements[12]. »

Cette fréquentation des maisons des laïcs, *y* compris de maisons de nobles, de chevaliers, de riches que François lui-même ne dédaignait pas, car l'apostolat auprès des riches laïcs était aussi important sinon plus à ses yeux, est mise en relation avec les débuts de l'Ordre et l'absence de lieux propres d'hospitalité[13].

Mais s'il s'agit des frères eux-mêmes, l'idée de posséder des maisons à eux fut certainement un des points de tension à l'intérieur de l'ordre : Thomas de Celano raconte comment François, qui avait l'intention de passer par Bologne, apprit la récente construction dans cette ville d'une maison des frères : « Dès qu'il eut entendu ces mots : “maison des frères”, il tourna les talons, s'éloigna de Bologne et prit un autre itinéraire ; puis il enjoignit aux frères de quitter immédiatement la maison[14]. »

On saisit ici, sur un point important, une évolution – dans le sens de la séparation et de l'éloignement – des rapports des frères avec les laïcs. L'apostolat dans les maisons, l'hospitalité dans les maisons des laïcs, appartient surtout à la première période où les frères sont encore des *semi-laïcs :* « en fréquentant diverses maisons en semant le verbe de Dieu, à l'exemple des Apôtres » (*cum... serendo semina verbi Dei apostolorum exemplo diversas circumeant mansiones*), comme le dit la bulle d'Honorius III de 1219.

La nouveauté

Le caractère *nouveau* de saint François et de son ordre a frappé les contemporains dans une époque devenue sensible au côté positif de la nouveauté et où s'estompe la condamnation traditionnelle de la nouveauté[15]. Une hymne en l'honneur de saint François attribuée à Thomas de Celano dit

> « Un nouvel ordre, un nouveau modèle de vie
> Surgit, inconnu du monde. »
> *Novus ordo, nova vita*
> *Mundo surgit inaudita*[16].

Burchard d'Ursperg, prémontré mort en 1230, dit, dans son *Chronicon*, des Mineurs et des Prêcheurs : « Alors que le monde vieillissait, deux institutions religieuses sont nées dans l'Église pour en renouveler la jeunesse à l'instar d'aigles » (*mundo jam senescente exortae sunt duae religiones in Ecclesia cujus ut aquilae renouatur juventus)*[17].

Dans la légende de Pérouse, François dit à ses frères : « Et le Seigneur me dit que je sois ainsi un nouveau fou dans le monde » (*Et dixit Dominus michi quod volebat quod ego essem novellus pazzus in mundo)*[18].

Dans son *Expositio super Regulam*, Bonaventure dut défendre les Mineurs contre l'accusation d'être un *ordo fictitius, de novo institutus* (« un ordre imaginé, institué comme une nouveauté ») et opposa l'idée de rénovation à celle de novation : « Cette règle, ce modèle de vie n'est pas nouveau, mais rénové » (*non est ergo haec regula aut vita nova, sed procul dubio renovata*).

Il faut replacer cette « nouveauté » dans le grand renversement de valeurs concernant le temps que connaît la Chrétienté latine entre le milieu du XIIe et le milieu du XIIIe siècle. Le père Chenu a admirablement montré dans *La Théologie au XIIe siècle* comment, face à l'idéologie du vieillissement du monde, professé par le haut Moyen Âge (*mundus senescit*, selon la formule reprise par Burchard d'Ursperg), la machine de l'histoire est remise en marche au XIIe siècle. Francis de Beer a analysé avec beaucoup de finesse la façon dont François est présenté par Thomas de Celano comme l'homme de la conversion

en tant que *démarrage*, souligné par la formule : « *nunc coepi* ». C'est une spiritualité de l'initiative. Le passé est aboli dans ce mouvement de conversion, car le présent et le passé sont antagonistes, tandis que le présent et le futur sont solidaires. C'est surtout vrai dans une perspective eschatologique, mais aussi dans le sens d'un progrès comme loi de la vie spirituelle : *perfectiora incipere* (I Cel., 103, 3)[19].

De même si les rapports entre franciscanisme et millénarisme, plus précisément entre franciscanisme et joachimisme, ont été étroits quoique ambigus (il y a eu surtout essai de capture, d'interprétation possessive du franciscanisme par les joachimites et certaines tendances parmi les Mineurs), il ne faut pas exagérer le millénarisme franciscain[20]. Thomas de Celano donne du phénomène franciscain dans l'Église une interprétation très historique, chronologiquement datée. Quand l'évêque d'Assise eut une vision de saint François mort à Bénévent, « il appela le notaire et lui fit inscrire le jour et l'heure[21] ». Telles sont les nouvelles habitudes d'attention au temps chronologique, daté.

La mémoire

Dans les sociétés et les époques où l'*oralité* joue un grand rôle – et c'est le cas de l'Occident médiéval malgré les progrès de l'écrit –, la *mémoire* a une fonction particulièrement importante. À cet égard, le XIIIe siècle connaît, après la renaissance qu'elle a connue au XIIe siècle, un véritable apogée de la mémoire.

Les théories et les techniques de mémorisation se multiplient et se renforcent. Les frères Mendiants participent à cette évolution intellectuelle[22].

La vie chrétienne est plus particulièrement définie comme mémoire. Le souvenir actif du Christ devient un moteur essentiel de la vie spirituelle.

La confession et la prédication mettent au premier plan l'*examen de conscience* qui est d'abord remémoration.

Pour François, la vertu essentielle c'est le souvenir de l'âme aimante, la *recordatio*. Ici encore, Francis de Beer a bien montré l'importance du « souvenir recueilli » dans la conversion de François : « François est *memor Dei* (II Cel., 14, 15), il n'oublie pas sa promesse (*non obliviscetur*, II Cel., 11, 10)..., il se souvient des plaies du Christ (*recordans plagarum Christi*, II Cel., 11, 8)..., le Christ est Celui dont on se souvient[23]. »

La conclusion de la *Regula non bullata* était un appel insistant à la mémoire des frères : « Je prie tous les frères d'apprendre la teneur et le sens de ce qui a été écrit dans cette vie pour le salut de notre âme et de le rappeler souvent à leur mémoire. Et je prie Dieu que lui-même qui est tout-puissant, trois et un, bénisse tous les enseignants, les étudiants, les possesseurs, les *commémorateurs* et les travailleurs » (*Rogo omnes fratres, ut addiscant tenorem et sensum eorum quae in ista vita ad salvationem animae nostrae scripta sunt et ista frequenter ad memoriam reducant. Et exoro Deum, ut ipse, qui est omnipotens, trinus et unus, benedicat omnes docentes, discentes, habentes*, recordantes *et operantes*...).

Comme l'avait fait le Christ le soir du Jeudi saint, François appelle ses frères à se souvenir de lui dans son testament de Sienne[24].

Enfin, selon une attitude du monachisme primitif, comme Athanase l'avait dit d'Antoine, la mémoire lui tenait lieu de livres : « *memoriam pro libris habebat* » (II Cel., 102, 9), et l'on retrouve ici la tension entre les tendances anti-intellectualistes et la participation à la science livresque, universitaire.

Le souvenir de la Passion du Christ n'avait plus quitté François depuis que le Christ lui avait parlé (II Cel., 11, 7) : « comme s'il l'avait toujours devant les yeux » (*quasi semper coram oculis*). C'est le même mouvement qui anime saint Bonaventure dans sa conception de l'*assidua devotio*[25].

MODÈLES LIÉS À L'ÉVOLUTION DE L'ÉCONOMIE

Le début du XIIIe siècle voit un grand tournant dans l'économie occidentale. Deux phénomènes majeurs s'inscrivent aussi bien dans le cadre des idéologies et des mentalités que dans celui des réalités économiques : la diffusion massive de l'économie monétaire, de l'argent, la mutation du travail avec la division du travail urbain, l'extension du travail salarié, la valorisation du travail, les discussions sur le travail manuel en milieu monastique et universitaire.

L'argent

Il se présente d'abord à François et à ses frères sous son aspect matériel, sous la forme des pièces de monnaie que chacun, surtout en ville, a de plus en plus l'occasion de toucher, palper, posséder.

La réaction de rejet de l'argent est donc d'abord un geste de répulsion physique, le rejet de la matière monétaire. Il faut considérer, sentir les pièces d'argent comme des cailloux et ne pas en faire plus de cas que de la poussière. C'est le long chapitre VIII de la *Regula non bullata* interdisant aux frères de recevoir de l'argent, évoquant le diable, traitant la monnaie de poussière (« nous ne soucions de cet argent pas plus que de la poussière que nous foulons aux pieds, car il est vanité des vanités », *de his non curemus tanquam de pulvere, quem pedibus calcamus, quia vanitas vanitatum*...), appelant l'anathème sur le frère qui amasserait ou posséderait de l'argent et serait ainsi un faux frère, un apostat, un voleur, un larron, un possesseur de cassette (celui qui gère la bourse, le trésor, *loculos habens*), comme Judas (Jean XIV, 6). Chapitre que la curie fait réduire à une interdiction plus calme et plus brève dans la *Regula bullata*, IV : « J'ordonne fermement à tous les frères qu'ils ne reçoivent d'aucune façon des deniers ou de l'argent par eux-mêmes ou par l'intermédiaire d'un tiers » (*Praecipio firmiter fratribus universis ut nullo modo denarios vel pecuniam recipiant per se vel per interpositam personam*). Comme Noonan l'a noté, alors qu'on distingue au XIIIe siècle pour l'usage de l'argent entre *usus facti* et *usus juris* (« usage de fait » et « usage de droit »), les

Franciscains considéreront que le donateur peut toujours reprendre son argent avant usage[26]. La méfiance, au moins sur le plan théorique, persistera.

Pourtant l'adaptation se fera. Non seulement à l'intérieur de l'Ordre l'usage de l'argent, réglementé, excluant la propriété individuelle, ne sera plus maudit, mais, surtout, la justification de sa bonne acquisition et de son bon usage sera un aspect essentiel de l'apostolat des Franciscains en milieu laïque. Plus encore que les Dominicains, les Franciscains intégreront l'argent et les hommes d'argent dans le système chrétien, réconcilieront le marchand-banquier avec l'Église et le christianisme. Dans la littérature spirituelle et canonique du XIII[e] siècle où ils jouent un si grand rôle comme auteurs et diffuseurs, les traités *De casibus conscientiae, De virtutibus et vitiis*, les manuels pour la confession, *Summae confessorum*, les traités sur l'usure et la restitution des gains illicites, *De usuris, De restitutionibus*, les Franciscains, au premier rang des ordres Mendiants, font la part de Dieu et la part du Diable, la part du bon et du mauvais chrétien dans la possession et le maniement de l'argent[27].

Noonan a remarqué que c'est un mineur, Astesanus, ministre de la province franciscaine de Lombardie, mort en 1330, qui dans sa *Summa* (1317) a offert « le traitement théologique le plus libéral encore jamais réalisé de sujets divers débattus [dans le domaine monétaire et économique][28] ».

Le travail

Le travail s'est surtout posé à saint François et aux frères du point de vue des moyens de subsistance : travail manuel ou mendicité ?

François avait évoqué le problème dans la *Regula non bullata*, au chapitre VII. Il avait accepté la continuation du travail des frères qui en avaient un au moment d'entrer dans l'ordre et, de nouveau, on voit la quasi-absence de frontière entre les laïcs et les frères à ce moment-là. François avait même accepté la propriété des instruments de travail (*ferramenta et instrumenta suis artibus opportuna*, « les objets en fer et les instruments, convenant à ces travaux ») pour les frères-artisans. Il en avait exclu les métiers déshonnêtes, dont le

nombre s'amenuisait d'ailleurs à cette époque[29], et avait cité les autorités bibliques qui constituaient les principaux arguments des partisans de la valorisation du travail : le Psaume 127, 2 – « Tu mangeras le fruit de ton travail et tu seras heureux » (*Labores fructuum tuorum manducabis, beatus es et bene tibi erit*) – et saint Paul – « Celui qui ne veut pas travailler ne mangera pas » (*Qui non vult operari non manducet*) (2 Thess., III, 10), « Que chacun reste dans le métier et le service auxquels il a été appelé » (*Unusquisque qui [in ea arte et officio] in quo vocatus est, permaneat*) (I Cor., VII, 24). Mais un aspect l'inquiétait : le travail salarié. Il était interdit aux frères de recevoir un salaire en argent. C'est cette seule interdiction qui demeure dans la *Regula bullata*, V, où il est question « de la rémunération du travail pour lui-même et pour ses frères » (*de mercede, laboris pro se et suis fratribus*...). Le *Testament* marque un retour aux prescriptions du travail manuel : « Et moi je travaillais de mes mains, et je veux travailler ainsi ; et je veux fermement que tous les autres frères travaillent d'un travail honnête. Que ceux qui n'en connaissent pas en apprennent, non pour le désir de recevoir le prix de leur travail, mais pour l'exemple et pour chasser l'oisiveté » (*Et ego manibus meis laborabam, et volo laborare ; et omnes alii fratres firmiter volo, quod laborent de laboritio, quod pertinet ad honestatem. Qui nesciunt, discant, non propter cupiditatem recipiendi pretium laboris, sed propter exemplum et ad repellendam otiositatem) (Test*. 20-21).

Par rapport à la grande opposition entre vie active et vie contemplative, Richard de Bonington, dans son *Tractatus de Paupertate fratrum minorum* (vers 1311-1313), place les Franciscains du côté de la vie active et laborieuse (« qu'ils mènent une vie active aussi souvent que possible, c'est-à-dire une vie laborieuse », *vacant ut plurimum actioni, que es vita laboriosa*).

Frère Gilles, pour ne pas manger son pain sans travailler (*otiose*), allait chercher de l'eau à une source, la portait dans une cruche sur son épaule et allait la donner en ville en échange de pain. Et à un cardinal qui s'étonnait de le voir gagner son pain comme un pauvre, il citait le Psaume 127[30].

Thomas d'Eccleston a souligné que le second laïc qui entra dans l'ordre en Angleterre, Laurent de Beauvais, « travailla d'abord comme artisan, selon le principe de la règle[31] ».

Saint Bonaventure chercha à actualiser le schéma trifonctionnel *oratores, bellatores, laboratores*, né dans la société des moines, des guerriers et des paysans du haut Moyen Âge, en le rapprochant de la société urbaine contemporaine et des schémas intellectuels marqués par les influences de la philosophie antique. Il parla donc d'*opus artificiale*, *opus civile*, *opus spirituale*, regroupant dans la première catégorie agriculteurs et artisans, selon une classification de la société d'après son activité[32].

Je me contente de rappeler que saint Bonaventure défendant, avec saint Thomas, les maîtres universitaires mendiants contre les maîtres séculiers, notamment Guillaume de Saint-Amour, eut à repousser l'accusation d'oisiveté et fut ainsi amené à étendre l'idée de travail au domaine intellectuel et religieux[33].

Non seulement les Franciscains s'éloignèrent eux-mêmes de la pratique du travail manuel et de l'idéologie du travail, mais ils furent aussi moins attentifs à l'intégration du travail des laïcs dans le nouveau système de valeurs spirituelles et religieuses qu'ils ne l'étaient à propos du maniement de l'argent. C'est un échec de leur apostolat à l'égard des laïcs.

MODÈLES LIÉS À LA STRUCTURE DE LA SOCIÉTÉ GLOBALE OU CIVILE

États (status)

Le XIIIe siècle est un siècle de la globalité. Il procède à des exclusions (juifs, hérétiques, lépreux, etc.), mais s'efforce d'englober tous les chrétiens dans une même structure. François et les Franciscains finissent par participer à

l'exclusion de certains (hérétiques) bien que la lutte contre l'hérésie ait pour but théorique l'abjuration et la réintégration des hérétiques. Ils ont affirmé la place de certains réprouvés dans la société globale chrétienne (lépreux). Ils ont surtout voulu s'adresser à l'ensemble de la société. D'où les lettres de saint François à *tous* les fidèles (*Ep. Fid.* I et *Ep. Fid.* II), à *tous* les clercs (*Ep. Cler.* I-II), à *tous* les gouvernants (*Ep. Rect.)*[34].

Un texte essentiel que je n'analyserai pas ici[35], figurant dans la *Regula non bullata* (XXIII, 7), montre saint François cherchant à embrasser cette totalité de la société humaine et nous révèle la vision qu'il a de sa structure. Je cite intégralement ce passage : *« Et Domino Deo universos intra sanctam ecclesiam catholicam et apostolicam servire volentes et omnes sequentes ordines : sacerdotes, diaconos, subdiaconos, acolythos, exorcistas, lectores, ostiarios et omnes clericos, universos religiosos et religiosas, omnes pueros et parvulos et parvulas, pauperes et egenos, reges et principes, laboratores et agricolas, servos et dominos, omnes virgines et continentes et maritatas, laicos, masculos et feminas, omnes infantes, adolescentes, iuvenes et senes, sanos et infirmos, omnes pusillos et magnos, et omnes populos, gentes, tribus et linguas, omnes nationes et omnes homines ubicumque terrarum, qui sunt et erunt*[36]*. »*

Texte remarquable qui rassemble toutes sortes de classifications de principes et d'origines divers, qui promeut à la dignité de la liste des catégories dépréciées, qui embrasse toute la terre et tout le temps à venir, mais qui gomme les antagonismes sociaux et, face aux laïcs, se présente avec toute l'ambiguïté d'une attitude qui embrasse, mais noie dans une fraternité uniforme les structures sociales. On pressent la force de séduction, d'incitation, mais aussi de déception pour les masses médiévales que recèle cette conception.

Mais ce sont bien les masses, toutes classes, tous sexes confondus, qui accourent pour voir François et boire ses paroles. Les expressions qui reviennent dans les écrits de ses biographes sont significatives : *populus* (« le peuple »), *magnus populus* (« le grand peuple »), *multi de populo* (« beaucoup de

gens du peuple »), *nobiles et ignobiles* (« nobles et non-nobles »), *clerici et laici* (« clercs et laïcs »), *non solum viri sed etiam multae virgines et viduae* (« non seulement les hommes mais aussi beaucoup de vierges et de veuves »), *cunctus populus* (« le peuple tout entier »), *parvi et magni* (« les petits et les grands »), *homines et mulieres* (« hommes et femmes »), etc.

Les laïcs

L'action franciscaine s'inscrit à la fois dans un mouvement religieux de promotion des laïcs à l'intérieur du christianisme et un mouvement général de « laïcisation » de la société dont Georges de Lagarde s'est fait l'historien au niveau des idées et des théories[37].

Aux débuts de l'Ordre, la *Regula bullata*, au chapitre III, entérine la présence de *laici* aux côtés des *clerici*. John Mundy a bien noté que les Mendiants, surtout les Franciscains, apportent un changement radical dans la condition des convers ou frères lais par rapport aux structures et aux traditions monastiques. Ils appartiennent au premier ordre tandis que les laïcs et les femmes restés dans le siècle constituèrent le Tiers Ordre. Ils n'en purent que mieux, au début de l'Ordre, « donner le ton dans les maisons des frères » car les frères prêtres étaient davantage occupés par l'apostolat à l'extérieur[38].

Un exemple de laïc dans l'ordre à ses débuts est donné par John Iwyn, bourgeois et mercier de Londres, qui se fit remarquer par sa piété, « lui-même entré comme laïc dans la vie religieuse, il nous laissa l'exemple de la parfaite pénitence et de la plus haute dévotion » (*ipse ut laicus ingressus religionem perfectissimae penitentiae et summae devotionis nobis exempla reliquit*)[39].

À cet égard, une page décisive fut tournée et une expérience exceptionnelle supprimée par le chapitre général de Rome de 1239 qui, malgré de rarissimes exceptions prévues, exclut en fait les laïcs de l'Ordre. Raoul Manselli a lumineusement montré le processus de cléricalisation de l'Ordre au XIIIe siècle, phénomène décisif qui rétablit la frontière de la cléricature entre les frères et les laïcs[40].

La femme

Il y a chez saint François et dans le franciscanisme du XIIIe siècle une place pour la femme qui ne se rencontre à ce degré et dans cette perspective dans aucun autre milieu religieux de l'époque – en dehors, bien entendu, du milieu des béguines et en attendant les grandes mystiques bénédictines d'Helfta à la fin du siècle.

Chez saint François, la femme se présente comme une image de rêve et a valeur de symbole. François « cherche une épouse », « rêve à sa dame ». À côté de l'épouse et de la dame, la mère aussi est un symbole fréquent chez lui. Il se compare lui-même à une « belle femme » (*mulier formosa*) (II Cel., 16, 10)[41]. Trois femmes traversent lumineusement la vie religieuse de François : Claire d'Assise, Giacomina dei Settesoli et, à un moindre degré, Praxède, la recluse romaine.

Avec sainte Claire, c'est, en étroite association avec le pre mier ordre, l'ordre masculin, la fondation du second ordre, celui des Pauvres Dames.

Jacques de Vitry, dès sa première lettre de 1216, les note dans le mouvement : « J'ai trouvé une consolation à voir un grand nombre d'hommes et de femmes qui renonçaient à tous leurs biens et quittaient le monde pour l'amour du Christ : “frères mineurs” et “sœurs mineures”, ainsi les nomme-t-on... Les femmes, elles, occupent à proximité des villes divers hospices et refuges, elles *y* vivent en communauté du travail de leurs mains, sans accepter aucun revenu. » Et cette notation : « La vénération que leur témoignent clercs et laïcs leur est à charge, les chagrine et les contrarie[42]. »

On se rappelle que, dans ses lettres, François tient à s'adresser aux hommes et aux femmes et que ses biographes soulignèrent la présence de nombreuses femmes dans ses auditoires.

On a noté les liens étroits des Franciscains avec de nombreuses confréries de la Vierge et Giovanni Miccoli a lumineusement éclairé la fonction de la dévotion mariale chez les fidèles, en particulier les laïcs. C'est une médiation

particulièrement efficace pour approcher la divinité plus aisément qu'à travers l'ésotérisme liturgique et iconographique[43].

Mais cette présence de la femme et de la féminité ne règne pas sans partage chez les Mineurs. François et ses frères participent à la tradition chrétienne et, plus spécialement monastique, de la femme tentatrice dont il faut éviter la fréquentation. Le chapitre XII de la *Regula non bullata* invite les frères à se garder « du mauvais aspect et de la fréquentation des femmes » (*a malo visu et frequentia mulierum*). Le chapitre XI de la *Regula bullata* leur interdit « les fréquentations ou les conseils des femmes » (*suspecta consortia vel consilia mulierum*) et l'entrée dans les monastères de moniales.

Si le mariage n'est pas un obstacle pour l'appartenance au Tiers Ordre, il l'est pour l'entrée dans le premier ordre. L'abstinence sexuelle dont la réforme grégorienne a fait un des principaux traits distinctifs des clercs par rapport aux laïcs est imposée par la *Regula bullata* aux frères. Le second chapitre qui détaille les conditions d'admission stipule qu'on n'admettra pas les postulants mariés et qu'on ne fera exception que pour ceux dont la femme est déjà entrée dans un monastère ou leur a permis, avec l'autorisation de l'évêque diocésain, d'entrer en religion après avoir fait elle-même vœu de chasteté et être, par son âge, à l'abri de tout soupçon. Ainsi la frontière du mariage qui sépare clercs et laïcs passe-t-elle entre les frères et les laïcs, la femme reste un être ambigu et dangereux[44].

L'enfant

Dans une époque qui fait peu attention à l'enfant, François et les Mineurs s'inscrivent dans une lignée de valorisation de l'enfant dont les principaux représentants ont été saint Bernard, près d'un siècle auparavant, et Jacques de Vitry, contemporain (et soutien) des premiers franciscains, qui distingue une catégorie de *pueri* dans ses *Sermones ad status*.

Dans la liste des catégories de chrétiens de la *Regula non bullata* (XXIII, 7), les enfants apparaissent à deux reprises, d'abord parmi les catégories dominées[45],

ensuite parmi les classes d'âge : *infantes, adolescentes, iuvenes* et *senes*. Un épisode populaire, celui de la « crèche » de Greccio, a contribué à la diffusion du culte de l'enfant Jésus qui a joué pour la promotion de l'enfant un rôle comparable au culte de la Vierge en ce qui concerne la femme[46].

La charité

Je ne m'étendrai pas sur cette attitude qui est connue. Elle est fondée sur l'amour. Dieu est amour, *Deus est caritas*. Dans les *Laudes Dei altissimi* données à frère Léon, Dieu est défini comme amour et « charité » : « *Tu es amor, caritas* », et certains manuscrits répètent à la fin de ces laudes : *« tu es caritas nostra »*, dans une énumération des trois vertus théologales. Dans la *Regula non bullata* à deux reprises (XVII, 5 ; XXII, 26), François se réfère à la première Épître de Jean (IV) qui déclare que Dieu est amour (*Deus charitas est*), que son amour pour nous est parfait (*perfecta est charitas Dei nobiscum*) et que si nous aimons Dieu nous devons du même coup aimer notre prochain (*qui diligit Deum, diligat et fratrem suum*). L'amour que Dieu a pour nous et que nous devons avoir pour lui est aussi pour François le fondement de l'amour pour le prochain, et il le dit à maintes reprises[47]. Par exemple, dans la *Seconde Épître à tous les fidèles* (*Ep. Fid.*, II, 30-31) il affirme : « *habemus itaque caritatem* » et ajoute aussitôt « *et faciamus eleemosynas* » (« nous avons donc l'amour et devons faire des aumônes »). Tout ce paragraphe baigne d'ailleurs dans la *misericordia*.

Ce qui, en effet, intéresse plus particulièrement notre propos, c'est que cette proclamation de l'amour de Dieu et du prochain engendre au XIIIe siècle des institutions et des pratiques où les Franciscains (et les autres Mendiants) rencontrent un mouvement plus général.

Dès le début du XIIIe siècle, on voit « les riches marchands italiens se mettre à faire de la bienfaisance sur un grand pied[48] ». Ils fondent des *case di misericordia*, des hôpitaux.

Or, à Florence par exemple, les premiers Mineurs demandent l'hospitalité à l'hôpital de San Gallo, fondé en 1218, tandis qu'en 1219 les Prêcheurs la

demandent à l'hôpital de San Pancrazio.

Franciscains et autres Mendiants jouent un grand rôle dans la mise au point et la pratique du nouveau système de bienfaisance : les *œuvres de miséricorde*. Les Franciscains s'intéressent plus particulièrement aux pauvres et aux malades. Un cas particulier est celui des soins donnés aux *lépreux* par lesquels François et ses compagnons manifestent, comme l'a bien vu Giovanni Miccoli, leur volonté de défier les valeurs établies[49].

MODÈLES LIÉS À LA STRUCTURE DE LA SOCIÉTÉ RELIGIEUSE

La prélature

François a toujours respecté le sacerdoce et la hiérarchie ecclésiastique. Il le rappelle à ses frères dans le testament de Sienne : « qu'ils soient toujours fidèles et soumis aux prélats et à tous les clercs de sainte mère église » (*ut semper praelatis et omnibus clericis sanctae matris ecclesiae fideles et subjecti existant*).

Il admet des prélats dans l'ordre et fait même l'éloge de la parfaite obéissance. Mais si un prélat ordonne à un frère quelque chose *contra animam*, celui-ci a le droit de ne pas obéir sans pour cela quitter le supérieur (donc le couvent et peut-être l'ordre) et les prélats ne doivent pas se glorifier de leur prélature, mais l'accomplir comme s'il s'agissait de laver les pieds des frères (*Admonitions*, 3 et 4).

François, toutefois refuse pour lui la prélature (II Cel., 138, et *Speculum perfectionis*, 43, en même temps que saint Dominique). Il voyait dans la prélature « une occasion de chute » (II Cel., 145). Il se méfie du « pouvoir ».

Il déteste tout ce qui est « supérieur », tout ce qui se définit par des particules de supériorité : *magis- (magnus, magister*, *magnatus), prae- (praelatas, prior)*, *super- (superior, super-bus)*. Ceux qu'il veut exalter, ce sont les dépréciés

de la société : *minores, subditi*. Ce qu'il souhaite dans son ordre, c'est l'*uniformitas*, l'égalité (II Cel., 191)[50].

Cette tendance correspond à un large mouvement contemporain concernant la société laïque et la lutte contre la *superbia*, péché des nobles, péché féodal par excellence, et, plus encore peut-être, la société ecclésiastique où la critique des prélats – en partie sans doute sous l'influence des hérétiques et pour leur enlever un argument contre l'Église – se fait plus vive que jamais[51].

La fraternité

François ne veut pas être un moine puisqu'il va au milieu des hommes et, si la Curie ne le lui avait imposé, il aurait évité que ses disciples forment un ordre. Son idéal d'uniformité, d'égalité, d'une part, d'amour, de l'autre, le porte à l'adoption du terme *frère* par lui-même et ses compagnons – ce qui deviendra son ordre, il le conçoit comme une *fraternitas*.

Ce terme a alors de fortes résonances et connotations. Il oppose les Mineurs (et les autres Mendiants) aux moines et aux chanoines. Pierre Michaud-Quantin a souligné la disparition du terme *congregatio* du vocabulaire des Mendiants, disparition liée à la suppression de liens institutionnels et permanents entre le religieux et la maison où il réside, tels que ceux exprimés par le vœu de stabilité monastique[52].

Mais la *fraternité* s'oppose aussi au *consortium*, mot vague, plus ou moins équivalent d'*universitas* mais qui, au XIIIe siècle, évolue entre un sens où l'on met l'accent sur l'aspect institutionnel de la collectivité et un autre où l'on insiste sur le lien interne qui existe entre ses membres[53]. Les maîtres séculiers de la faculté de théologie de l'université de Paris forment un *consortium* et cette structure qui insiste sur la *fonction* et les *intérêts communs* contribue à durcir le conflit avec les maîtres des ordres Mendiants pendant la période 1250-1259.

Fraternitas, c'est surtout, avec son doublet la *confraternitas*, le nom de la *confrérie*, correspondant religieux de la corporation au sein du grand mouvement d'association propre à la société urbaine du XIIIe siècle. Et c'est un

terme où l'on retrouve l'ambiance de la *caritas* où amour, fraternité, bienfaisance se retrouvent intimement liés[54].

Fraternité, c'est aussi une allusion à la première communauté chrétienne de Jérusalem, et l'accent mis sur la coexistence des clercs et des laïcs en son sein.

C'est, enfin, une façon de définir le futur ordre comme une *famille*, conception chère à François, et qui s'exprime aussi à travers d'autres rapports familiaux, comme, par exemple et surtout, les rapports mères-fils qui sont soulignés dans la *Règle pour les ermitages*, où ils sont aussi présentés sur un modèle de fraternité au féminin, par la référence à Marthe et Marie. Cette importance d'un code de parenté pour définir la communauté, puis l'ordre franciscain, mériterait d'être scrutée de plus près à un moment où les médiévistes s'intéressent de plus en plus aux rapports de parenté et aux parentés artificielles[55].

MODÈLES LIÉS À LA CULTURE AU SENS PROPRE

Le travail intellectuel

À l'égard de la science et du travail intellectuel, ce qui l'emportait en saint François c'était la méfiance, sinon l'hostilité. J'aperçois trois motivations et trois aspects essentiels de cette méfiance : la conception courante de la science comme trésor qui heurte son sens du dénuement, la nécessité de possession de livres, objets alors chers et comme de luxe, qui va contre son désir de pauvreté et de non-propriété, le savoir comme source d'orgueil et de domination, de pouvoir intellectuel, qui contrarie la vocation d'humilité.

Les textes sont nombreux. Voici, par exemple, le renoncement à la possession, à la propriété de la science explicitement présenté comme condition d'entrée dans l'Ordre : « un grand clerc doit renoncer même à la science quand

il entre dans l'Ordre, afin que, débarrassé de cette possession, il s'offre nu au bras du Crucifix » (*magnum clericum etiam scientiae quodam modo resignare debere, cum veniret ad Ordinem, ut tali expropriatus possessione, nudum se offeret brachiis Crucifixi*) (II Cel., 192).

Et le célèbre texte des *Fioretti*, 8, où François dit à frère Léon que la joie parfaite ne consiste pas pour un Mineur à savoir toutes les langues et toutes les sciences et toutes les écritures, à parler la langue des anges, savoir le cours des astres et les vertus des herbes, connaître tous les trésors de la terre, les vertus des oiseaux et des poissons, de tous les animaux et des hommes, des arbres et des pierres, des racines et des eaux. Certes, ce texte est moins une attaque contre la science qu'un appel à la joie « dans la croix de la tribulation et de l'affection ». Il reste que François a particulièrement insisté sur les risques de l'orgueil lié au savoir, à la science.

Ici, il va à contre-courant du siècle, de l'évolution d'un christianisme qui a besoin de science pour lutter contre l'hérésie, pour gouverner l'Église et, tout simplement, pour satisfaire un besoin de l'esprit, réaliser un humanisme chrétien où la science a sa part.

François, pourtant, fait des concessions et si, dans les Règles, il limite étroitement la possession des livres (*Regula non bullata*, III) et fait admettre les illettrés dans l'ordre sans obligation d'apprendre (*Regula bullata*, X, 8), dans la pratique il vénère les savants et les consulte[56]. Dans son *Testament*, non seulement il veut que soient placés en un lieu plus digne les manuscrits « contenant les paroles du Seigneur », mais il prescrit que les frères honorent et vénèrent les théologiens « qui nous fournissent l'esprit et la vie » (*sicut qui ministrant nobis spiritum et vitam*).

À vrai dire, l'Ordre fera rapidement une part de plus en plus grande à la science, en liaison avec l'enseignement universitaire[57]. Des étapes essentielles seront franchies avec la bulle *Ordinem vestrum* d'Innocent IV qui écarta pratiquement les illettrés de l'ordre, le généralat de Jean de Parme (1247-1257)

qui disait que l'édifice de l'Ordre était constitué par deux parois, « à savoir les bonnes mœurs et la science » (*scilicet moribus bonis et scientia*) et soulignait que « les frères doivent élever la paroi de la science au-dessus des deux pour chercher Dieu » (*parietem scientiae fecerunt fratres ultra coelos et coelestia sublimem, in tantum ut quaererent, an Deus sit)*[58] et, enfin, avec saint Bonaventure, ministre général de 1257 à sa mort en 1274[59].

Bonaventure intégra définitivement la possession de livres dans la nature même de l'Ordre : « La règle impose impérativement aux frères l'autorité et l'office de la prédication, en termes tels qu'on n'en trouve pas, je crois, en aucune autre règle. Si donc ils ne doivent pas prêcher des bavardages mais des paroles divines, ils ne peuvent pas connaître celles-ci s'ils ne lisent pas : ils ne peuvent pas lire s'ils n'ont pas de livres ; il est donc très clair qu'avoir des livres fait partie de la perfection de la règle au même titre que la prédication » (*Epistola de tribus questionibus*). Or loin de considérer la science et le livre comme un monopole des clercs, il la tenait pour un instrument au service de l'apostolat, il recommandait aux frères d'écrire des livres de vulgarisation à l'usage des laïcs.

Enfin, avec un Roger Bacon, un Raymond Lulle, il n'y a plus de contradiction entre une science totale et la spiritualité franciscaine la plus ardente.

La parole

Le progrès des livres et de l'écriture dans l'Ordre ne sert qu'à l'enrichissement de la parole. Ici les Franciscains restent très près de la société laïque chez qui prédomine de façon écrasante l'oralité – au sein d'une culture audiovisuelle où il eût fallu étudier aussi l'*image*, ce dont je suis incapable.

Cette parole c'est, bien sûr, celle de la prédication essentiellement. Celle-ci pour François a pour but de transmettre les paroles de Jésus-Christ qui est la Parole du Père et les paroles du Saint-Esprit qui sont Esprit et Vie (Lettre 1 *À tous les fidèles*). Dans la Lettre 2 *À tous les clercs*, François va même jusqu'à

mettre les paroles de Jésus sur le même plan que son corps et son sang. Il y a donc une théologie franciscaine de la parole.

Les fins qu'Honorius III, dans la bulle *Solet annuere* du 29 septembre 1223 par laquelle il approuva la règle des Mineurs, assigne à la prédication franciscaine sont plus modestes : « Dans leur prédication que leurs paroles soient chastes et pesées, leur montrant les vices et les vertus, les peines de l'enfer et la gloire du paradis, avec une parole brève, car le Seigneur s'est prononcé sur terre avec un verbe bref » (*In praedicatione quam faciunt sint casta et examinata eorum eloquia, ad utilitatem et aedificationem populi*, *annuntiando eis vitia et virtutes, poenam et gloriam*, *cum brevitate sermonis, quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram)*[60].

Cette recommandation de la brièveté dans la prédication était peut-être inspirée par le désir d'empêcher François et les frères de céder à la tentation des sermons-fleuves. Mais le pape ne songeait-il pas surtout au sermon à l'église, à la messe, où la brièveté était, en effet, semble-t-il, appréciée par les auditeurs[61] alors que les Franciscains affectionnaient la prédication en plein air qui s'adressait à des foules et qui pouvait durer longtemps.

Les Mineurs savent user de certaines formes nouvelles de la parole[62] qui instituent de nouveaux types de relation – moins lointaine, moins hiérarchisée que par le passé.

Selon Tommaso da Spalato qui l'entendit à Bologne le 15 août 1222, « ses discours ne relevaient pas du grand genre de l'éloquence sacrée : c'étaient plutôt des harangues[63] » et la *Légende des trois compagnons* insiste aussi sur le fait que François parlait plus le language de la sincérité que celui de la rhétorique[64].

On sait que les Franciscains ont, comme les autres Mendiants, fait une grande utilisation des *exempla* dans leurs sermons et ont été parmi les premiers auteurs de recueils d'*exempla*. Ces historiettes moralisatrices convenaient à la nature de leur prédication, en introduisant précisément cette atmosphère de vie

quotidienne et cet air de vérité vécue, de témoignage direct, qui correspondait à leur style et au genre littéraire de l'*exemption*[65].

Il faut enfin noter l'usage de la parole dans deux cas particuliers concernant des phénomènes importants du XIIIe siècle : la croisade et la lutte antihérétique.

Dans les deux cas, François avait souhaité que la lutte se fît par la parole et par l'exemple et aboutît à la conversion des infidèles et des hérétiques. Dans le cas de la croisade, Davide Bigalli a montré comment Roger Bacon, se servant d'Aristote, définit la parole, le *verbum*, comme un pouvoir, une *potestas*. Le *sermo potens* (« pouvoir du verbe ») est, à la différence du pouvoir, enraciné dans la vérité de la foi. Ainsi, retrouvant l'inspiration de saint François, Roger Bacon plaçait la parole au centre de l'« universelle *christificatio* » et replaçait la croisade dans une théologie de la parole et de la croix du Christ[66].

Dans le cas de l'hérésie, c'est le glissement de la *persuasio* à la *coercitio*[67]. C'est la perversion de la parole, puis le renoncement à la parole de persuasion qui, comme l'a bien estimé Raoul Manselli, amènera avec l'acceptation par les Mineurs de la lutte antihérétique en Italie (1254) la fin de l'histoire de la *fraternitas* de saint François.

La langue vulgaire

La prédication était depuis longtemps prodiguée aux laïcs en langue vulgaire. Il reste que l'impact des Mendiants et, en particulier, des Franciscains sur la promotion des langues vulgaires fut important. En effet, ils apparurent et réduisirent une grande partie de la société chrétienne occidentale en ce XIIIe siècle qui voit s'affirmer les langues vulgaires dans la littérature et dans les chancelleries, où le mouvement de traduction du latin en langues vernaculaires prend un grand essor[68].

Je n'évoquerai que quelques points particulièrement éclatants.

On sait l'importance de saint François avec le *Cantico di Frate Sole* et de Jacopone de Todi avec ses *Laude* pour l'histoire de la poésie italienne. Les communautés laïques de *laudesi* développaient et popularisaient cette forme de

poésie chantée. On a avancé que les frères Mendiants et, en particulier, les Franciscains, avec leurs faits et gestes, ont permis le développement du théâtre, son indépendance par rapport à la liturgie[69]. Je rappelle que saint François chantait en français les louanges de Dieu et aimait chanter en français quand son âme débordait d'allégresse.

Raymond Lulle a été considéré comme le « créateur du catalan ».

Pourtant, il n'y eut pas de fanatisme dans l'emploi de la langue vulgaire comme moyen de communication chez les frères Mineurs. D'après Thomas d'Eccleston par exemple, Peter de Tewksbury, ministre de la province franciscaine d'Angleterre, fît venir six ou sept clercs étrangers « qui ne connaissant pas l'anglais prêcheraient par l'exemple » (*qui scilicet, quamvis nescirent Anglicum, exemplo praedicarent)*[70].

Le calcul

Alexander Murray a attiré l'attention sur l'émergence d'une « mentalité arithmétique » au XIII[e] siècle. Parmi les exemples qu'il cite, il y a celui du milieu de Salimbene. Salimbene, remarque-t-il, est familiarisé avec les nombres. Il note année, mois, jour. Il donne neuf listes de prix de denrées alimentaires. Il cite des chiffres pour les batailles, les dépenses, les distances. Il recherche le nombre juste. Après la défaite maritime des Pisans contre les Génois, en 1284, il se demande : combien de tués et de blessés ? Mais il ne fait pas confiance au chiffre avancé par l'archevêque de Pise. « J'ai décidé, écrit-il, d'attendre que les Mineurs de Gênes et de Pise m'aient fourni un chiffre plus fiable. » Ainsi est évoqué le goût des Franciscains pour la précision chiffrée. Alexander Murray conclut : « Salimbene et ses frères étaient des pionniers. » Des pionniers du calcul[71].

MODÈLES DE COMPORTEMENT
ET DE SENSIBILITÉ

La courtoisie

À côté des modèles religieux et, en particulier, du modèle monastique et du modèle de la sainteté, il a existé dans l'Occident chrétien médiéval des modèles culturels laïcs, modèles « aristocratiques », auxquels Georges Duby s'est particulièrement intéressé[72].

À la fin du XIIe siècle, le milieu laïc aristocratique et chevaleresque produit le premier code de valeurs laïques systématique : la courtoisie.

Ce code séduit François dans sa jeunesse. Il le reçoit sans doute avec sa culture française et l'écho de la fascination qu'exerçaient alors sur lui la vie et la culture chevaleresques sont perceptibles à travers ses biographes.

Le plus étonnant, c'est que ce goût, ce style subsistent au moins partiellement après sa conversion. Son amour pour la pauvreté s'exprime à travers le symbolisme et le vocabulaire de l'amour courtois. C'est « Dame Pauvreté ». Il garde sa grandeur d'âme, sa *magnanimitas* (I Cel., 4, 13 ; I Cel., 13, 11 ; II Cel., 3, 14) et il reste très courtois, *curialissimus* (I Cel., 17, 15 ; II Cel., 3)[73].

Mais il a mis son idéal de chevalerie au service du Christ et de l'Église.

Le songe du palais des armes (I Cel., 5 ; II Cel., 5, 6 ; *Leg. min.*, 1, 3) marque certes son renoncement à la vie chevaleresque, mais révèle la profondeur de ce mode de sentir et de s'exprimer.

Il me semble que Giovanni Miccoli a minimisé la portée des textes où l'on voit François crier à un groupe de brigands : « Je suis le héraut du grand roi » (I Cel., 16) ou déclarer : « Voilà mes chevaliers de la Table Ronde, les frères qui se cachent dans les lieux déserts et éloignés pour s'adonner à la prière et à la méditation » (*Leg. Per.*, 71) ou encore répliquer à un novice qui réclame un psautier : « L'empereur Charles, Roland et Olivier, tous les paladins et pieux guerriers qui furent puissants au combat, poursuivirent les infidèles jusqu'à la mort n'épargnant ni sueurs ni fatigues, et remportèrent sur eux une victoire mémorable ; et pour finir, ces saints martyrs sont morts en combattant pour la

foi du Christ. Or on en voit beaucoup maintenant qui voudraient s'attribuer honneur et gloire en se contentant de chanter leurs exploits » (*Leg. Per.*, 72). Pour Miccoli, ces phrases ne représentent rien de substantiel dans l'expérience religieuse de François[74], Mais il ajoute très perspicacement que ces expressions montrent la capacité de François « de se manifester et de s'exprimer dans le langage courant par des images et des références connues de tous, en dehors des canaux et des méditations traditionnels de la littérature religieuse et édifiantes[75] ».

Il y a bien là, en effet, un langage qui rapproche François des laïcs. Mais je crois que le vocabulaire courtois de François n'est pas seulement un moyen de participation aux modes culturelles de ses contemporains laïcs. Il exprime cette intériorisation de l'héroïsme guerrier qui caractérise la religiosité de son temps. Le saint du haut Moyen Âge était l'*athlète* de Dieu, le saint du XIIIe siècle est le *chevalier* de Dieu. Ici comme en d'autres attitudes culturelles, François et les Mendiants apparaissent comme des continuateurs de saint Bernard et des cisterciens.

Cette sensibilité courtoise, cette attitude chevaleresque, notamment vis-à-vis de la Pauvreté, persistera chez les Mineurs. Jacopone da Todi dira dans la *Lauda* 59 : « Par l'amour de la pauvreté ton pouvoir seigneurial est grand » (*Povertate ennamorata, grann' è la tua segnoria)*[76].

La beauté

Plus encore que pour la femme, la beauté a pour François et les Franciscains un double visage. D'un côté, elle est la plus haute expression de la création divine. Une thèse ancienne et contestée, celle de Thode, faisant du franciscanisme le père de la Renaissance et du sens de la beauté, a été reprise plus récemment par Raffaello Morghen qui voit aussi dans l'art des Mineurs (architecture à nef unique, cycles de fresques) un art de la douceur de vivre. Morghen reprend une phrase de Luigi Salvatorelli soulignant la nouveauté de la sensibilité esthétique de saint François : « L'amour de saint François pour

toute la création représente quelque chose de vraiment nouveau, de radicalement nouveau. Et la sensation directe du divin présente dans toutes les choses est la perception précise, enthousiaste, de la beauté conférée à l'amour de Dieu[77]. »

Ici encore, il faut replacer cette sensibilité dans son fondement divin, théologique.

Le Seigneur est Beauté, comme François dit dans les *Laudes Dei altissimi* données à frère Léon : « *Tu es pulchritudo* » (répété). Et le soleil dans le cantique de frère Soleil est le symbole de cette beauté : *« Et ellu è bellu* » (« Et il est beau »).

François se compare lui-même, on l'a vu, à une belle femme (*mulier formosa*) dont les fils sont très beaux (*filii venustissimi*) (II Cel., 16, 10).

Mais la beauté affaiblit la volonté : « La beauté du lieu qui peut beaucoup corrompre la vigueur du cœur » (*loci amoenitas quae ad corrumpendum animi vigorem non mediocriter potest*) (I Cel., 35, 71), et la conversion de François l'éloigne de la délectation de la beauté : « La beauté des Champs, l'agrément des vignes et tout ce qui est beau à l'œil ne put en rien de le délecter » (*sed pulchritudo agrorum, vinearum amoenitas et quidquid visu pulchrum est, in nullo potuit eum delectare*) (I Cel., 3, 12).

C'est bien l'attitude du XIIIe siècle qui découvre, attiré mais hésitant, le sens de la beauté et, en particulier, la beauté du monde.

La joie

Le plaisir au monde se manifeste encore plus nettement dans le comportement joyeux. Là encore, il y a rapprochement entre les religieux et les laïcs alors que le modèle monastique faisait du moine un spécialiste des larmes (*is qui luget*). Au contraire, les textes abondent qui montrent François *hilaris, hilari vultu*[78].

Dans son récit sur les premiers Mineurs en Angleterre, Thomas d'Eccleston multiplie les témoignages sur la gaieté des frères qui paraît même parfois soit

forcée, soit excessive.

Quand les frères s'installent à Cantorbéry dans une maison où le soir, en rentrant, ils font du feu, s'assoient autour, font cuire une bouillie (*potus*) dans une marmite et la boivent en cercle, parfois si épaisse qu'ils doivent y verser de l'eau, ils boivent joyeusement (*et sic cum gaudio biberent*). De même, à Sarum, les frères boivent devant le feu dans la cuisine un immonde brouet (*faeces*) avec tant de plaisir et de joie (*cum tanta jocunditate et laetitia*) qu'ils s'amusent à s'en chiper amicalement[79].

À Oxford, les jeunes frères prennent tellement l'habitude d'être entre eux *iocundi et laeti* qu'en se regardant mutuellement ils ont peine à ne pas éclater de rire (*ut vix in aspectu mutuo se temperarent a risu*). Ces crises de fou rire finissent par déclencher des coups de verge qui n'ont pas de résultat. Il faut un miracle pour que l'épidémie de rire cesse[80].

Quant à Peter de Tewksbury, il dit à un frère : « Trois choses sont nécessaires pour le salut temporel : la nourriture, le sommeil et le jeu. Il ordonna à un frère mélancolique de boire un calice plein d'un excellent vin pour pénitence. Et comme il l'avait bu, quoique de mauvais gré, il lui dit : “Très cher frère, si tu avais fréquemment une telle pénitence, tu aurais tout le temps meilleure conscience[81]”. »

Le mot d'ordre de François c'est *paupertas cum laetitia* (*Admonitions*, XXVII, 3) : la pauvreté dans la joie.

En effet, la source de cette joie est aussi d'ordre divin. C'est une expérience transcendante, un signe de la grâce, l'effet de l'Esprit saint, elle naît de la découverte de l'Évangile et de la pauvreté. Le démon ne peut rien contre elle (II Cel., 88).

Enfin, elle se combine avec l'ascétisme et l'expérience de la douleur pour se consommer dans l'amour. Bonaventure le dit dans le *De triplici via* : « Cette voie commence sous l'aiguillon de la conscience et finit par le sentiment de la joie spirituelle, elle s'exerce dans la douleur, mais se consomme dans l'amour »

(*incipit via ista a stimulo conscientiae et terminatur ad affectum spiritualis laetitiae, et exercetur in dolore, sed consummatur in amore*).

La mort

Cette spiritualité joyeuse n'empêche pas les Franciscains d'intégrer dans leur pratique quotidienne la pensée de la mort, qui prend aussi de nouvelles formes individuelles (importance du jugement individuel et du purgatoire) et collectives (activité funéraire des confrères) au XIIIe siècle.

On retrouve ces traits dans la spiritualité franciscaine de la mort qui, à son tour, influe celle des laïcs.

C'est d'abord la dévotion au Christ *mort*, à la Passion, dans laquelle baigne l'épisode des stigmates de saint François. C'est ensuite le zèle des frères à prier pour les frères morts. C'est aussi l'accueil des morts laïcs dans les couvents et les églises de l'ordre. La papauté ne l'autorise qu'en 1250 alors qu'elle l'a octroyé aux Dominicains dès 1227.

C'est enfin – dans le *Cantique de frère Soleil* – « notre sœur la mort corporelle » qui n'est pas à redouter car seule la « seconde mort » (*Cant. Sol.*, 13), la damnation, est terrible.

MODÈLES ÉTHICO-RELIGIEUX PROPREMENT DITS

Ce sont les plus connus et, malgré leur importance, je ne m'y attarderai pas.

La pénitence

Le XIIIe siècle est un siècle de pénitents[82] et le mouvement franciscain est un mouvement de pénitence fortement inséré dans la société de son temps[83].

Selon la *Legenda trium sociorum* (33), François aurait été un pionnier en ce domaine : « La voie de la pénitence était alors totalement inconnue et considérée comme une folie. » Dans le *Testament*, il présente sa conversion

comme une conversion à la pénitence : « Le Seigneur me donna à moi, frère François, de commencer à faire pénitence » (*Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere faciendi poenitentiam*) (1).

François et ses frères adaptent la vie pénitentielle aux laïcs en tenant compte, comme on l'a vu, de ce qui apparaît comme le gros obstacle sur le chemin de la pénitence pour les laïcs, le mariage. Car des laïcs leur demandent : « Nous avons une femme que nous ne pouvons pas laisser. Enseignez-nous quelle voie de salut nous pouvons prendre. »

La pénitence doit passer par la confession. Et les Mineurs, comme les Prêcheurs, favorisent la pratique de la confession annuelle édictée par le canon *Omnis utriusque sexus* de Latran IV (1215). Ils rédigent des manuels de confesseurs, deviennent des spécialistes de la théorie et de la pratique de la confession.

La recherche de l'intention, la pratique de la confession auriculaire conduisent à privilégier l'*aveu*. Le XIIIe siècle est le siècle de l'avènement de l'aveu sous ses formes libératoires et ses formes inquisitoriales (torture). « Bienheureux celui qui avoue humblement », dit François (*Beatus... qui humiliter confitetur, Admonitions*, XXII).

La pauvreté

De deux problèmes qui doivent éclairer la pauvreté franciscaine, l'un : « La pauvreté franciscaine, continuité ou discontinuité par rapport aux conceptions et pratiques antérieures ? », a été traité[84], l'autre : « Quels rapports la pauvreté volontaire des franciscains a-t-elle entretenu avec les pauvres involontaires du XIIIe siècle et quel sens donner à l'expression *sicut alii pauperes* (*Regula non bullata*, II, 7-8) ? » n'a été l'objet que de travaux d'approche[85]. Il est, d'un point de vue aussi bien historique que théorique, essentiel.

L'humilité[86]

Son modèle est évidemment l'humilité de Jésus. C'est la sœur de la pauvreté.

Son incarnation spécifiquement franciscaine (et, à un moindre degré, dominicaine ou propre aux autres ordres du XIIIe siècle dits « mendiants »), la mendicité, pose un gros problème historique. Elle n'est pas dans la tradition du monachisme occidental et a été explicitement interdite aux clercs. Elle n'a été présente marginalement que chez les prédicateurs itinérants au tournant du XIe au XIIe siècle, et la règle de Grandmont l'a accueillie comme « exercice d'ascèse et d'humilité »[87]. Ici encore, il faut la replacer dans l'histoire d'un personnage de la longue durée : le mendiant.

Pour les aspects sociopolitiques : interdiction de charges civiles aux frères, méfiance à l'égard des prélats, idéal d'égalité, idéologie de l'infériorité (*mineurs*), je renvoie à ce que j'ai dit plus haut des modèles liés à la structure de la société globale (ou civile) ou religieuse[88].

La pureté et le corps

Dans son amour de l'ensemble de la création, François fait une exception : le corps. Il faut le haïr (Lettre 1, *À tous les fidèles*). La chair est une cloison nous séparant de Dieu (I Cel., 15). Certes, si méprisable soit-il, le corps (*Regula non bullata*, XXIII, 23-24) est un don de Dieu pour lequel il faut l'aimer, et François dit même (*Admonitions*, V) que Dieu a créé l'homme à l'image de son Fils bien-aimé dans son corps alors qu'il l'a créé à sa propre ressemblance dans son âme (ce qui revient à la Passion du Christ et à son imitation comme finalité du corps). Certes, il est bien question de « Frère corps » dans le *Cantique de frère Soleil* et Thomas de Celano rapporte un entretien de François sur le soin à prendre du corps (II Cel., 160). Mais le corps est la source du péché (*Regula non bullata*, XXII, 5), il faut donc mépriser et haïr son corps[89].

Pourtant, plutôt que l'opposition luxure/chasteté, la vraie opposition franciscaine c'est chair/pureté qui déborde le corps, englobe le cœur et l'esprit. Je note, à propos de la luxure, que le septénaire des péchés capitaux tient, me semble-t-il, une faible place chez saint François et peut-être dans le

franciscanisme du XIIIe siècle. De façon générale, l'action de François (et des Franciscains) se fait souvent par déplacement des valeurs et des pratiques.

La pureté est voisine de la simplicité. C'est une qualité de Dieu qu'il est le seul à posséder entièrement. On peut distinguer une pureté des sens, une pureté du cœur et une pureté de l'esprit. Dans la spiritualité symbolique des quatre éléments du *Cantique de frère Soleil*, c'est l'eau, *notre sœur l'eau*, qui incarne la pureté, elle est dite chaste et humble aussi. La pureté appartient à cette grande nébuleuse de valeurs franciscaines dont l'humilité est le centre de gravité.

Au chapitre V du *De adventu fratrum minorum in Angliam*, Thomas d'Eccleston traite « de la pureté primitive des frères » (*de primitiva puritate fratrum*). Cette pureté, qui se définissait aussi comme *simplicitas*, se marquait surtout par la *castitas* (les pollutions nocturnes donnaient lieu à une confession publique) et la *laetitia, l'hilaritas*, la gaieté dont j'ai déjà parlé.

Sur les attitudes à l'égard du corps, le franciscanisme primitif se sépare de ce qui semble être l'évolution des attitudes générales à l'égard du corps, de la chair, qui, loin d'être un lieu de pauvreté comme le voulait François, avait plutôt tendance à apparaître comme un lieu de jouissance – comme en témoignent la diffusion des *nus* esthétiques dans l'art (sculpture) et les progrès de la gastronomie. Dans le domaine de l'ascétisme alimentaire, François, qui n'en trouve pas trace dans l'Évangile, défendait une position modérée. On se rappelle l'anecdote de Giordano di Giano : François mange de la viande avec Pietro Cattani. Arrive un frère avec les nouvelles constitutions de l'Ordre qui interdisent de manger de la viande. Réaction de saint François : « Mangeons, comme l'enseigne l'Évangile, ce qu'on met devant nous » (*Mangiamo*, *come insegna il Vangelo*, *ciò che ci viene messo davanti*)...

L'oraison

Je ne connais pas d'études précises sur la pratique de la prière dans le franciscanisme primitif et ses rapports avec la pratique contemporaine chez les

clercs et les laïcs[90]. On peut se poser la question de l'équilibre entre des formes très intériorisées d'oraison et la pratique (chez les Mineurs aussi) d'une prière quasi automatique, quasi magique, en particulier pour l'*Ave* et le *Pater*.

La sainteté

André Vauchez a montré de façon lumineuse la part importante prise par les Mendiants et, notamment, les Franciscains dans l'évolution de la conception de la sainteté avec l'établissement d'un modèle « évangélique » (fin XIIe-fin XIIIe siècle), fondé sur l'ascétisme, la pauvreté et le zèle pastoral[91].

Pour les Franciscains, les miracles ne constituent pas la sainteté, mais sa manifestation. Le début de la *Legenda trium sociorum* est caractéristique à cet égard : « Ne se contentant pas de seulement raconter les miracles qui montrent la sainteté mais ne la font pas, mais voulant aussi montrer les marques de son saint comportement et sa volonté de satisfaire son pieux bon plaisir à la louange et à la gloire du Dieu très haut et de ce père très saint, et pour l'édification de ceux voulant imiter ses traces »[92].

La vie, les vertus sont l'essentiel.

La séduction, de son vivant et après sa mort, de saint François a beaucoup contribué à imposer un modèle de sainteté où l'imitation christologique a une grande part et où prédominent l'humilité, la pauvreté, la simplicité. Mais, comme on le verra plus loin, la dévotion populaire à l'égard des saints franciscains gardait des formes traditionnelles, conservait une vision de thaumaturges et se préoccupait surtout de reliques.

MODÈLES TRADITIONNELS DU SACRÉ

Le rêve et la vision

Les textes médiévaux sont pleins de rêves et de visions. Pourtant, l'histoire des rêves et de leur interprétation au Moyen Âge est mal connue. Il semble que

le XIII[e] siècle soit un siècle de diffusion et de démocratisation des rêves alors que, auparavant, l'emportaient les rêves des grands (continuation du thème antique du *rêve royal*) et les rêves des saints, soumis plus particulièrement à des tentations oniriques diaboliques ou bénéficiant de visions divines particulières[93].

Une étude consacrée aux rêves de saint François conclut qu'il aurait plutôt moins rêvé que les autres saints[94]. On peut cependant apercevoir au moins trois ensembles de songes significatifs :

1) les songes et visions liés à la conversion de saint François et que rapportent Thomas de Celano, Bonaventure et la *Légende des trois compagnons*[95].

Ce sont des rêves ou visions de saint François lui-même (dont le célèbre rêve des armes)[96], de l'évêque d'Assise, du pape Innocent III. Ces derniers sont plutôt traditionnels ;

2) les visions (il y en a dix-huit) rapportées par Thomas d'Eccleston dans son *De adventu fratrum minorum in Angliam ;*

3) les visions de frère Gilles, dans la ligne des *Fioretti*. Cette seule énumération montre que le rêve/vision a été un des procédés favoris d'exposition en milieu franciscain. Il représente aussi un vécu qui mériterait d'être étudié de près.

Miracle, *sorcellerie*, *exorcisme*

Si le miracle ne fait pas la sainteté selon les premiers Mineurs, les miracles franciscains, ceux de saint François et de saint Antoine de Padoue, connaissent une grande vogue, soit qu'ils manifestent un retour aux miracles christologiques, soit qu'ils expriment la persistance, sinon l'exacerbation, des attitudes traditionnelles des foules médiévales à l'égard du miracle.

Toutes les biographies de saint François signalent ses miracles et, selon la tradition, Thomas de Celano a composé à part un *Traité des miracles* du saint.

La Vie de saint Antoine de Padoue raconte l'explosion des miracles après sa mort et l'afflux d'étrangers venus à son tombeau : « Là les yeux des aveugles se sont ouverts, les oreilles des sourds se sont ouvertes, le boiteux s'est mis à sauter comme un cerf, la langue des muets s'est vite déliée pour clamer les louanges de Dieu. Les membres paralysés ont retrouvé leurs capacités antérieures, la bosse, la goutte, la fièvre et les diverses épidémies de maladies sont mises en fuite [...] accourent les Vénitiens, se hâtent les Trévisans, se présentent les Vicentins, les Lombards, les Slaves, les Aquiléens, les Teutoniques, les Hongrois [...][97]. »

Dans une étude suggestive, André Goddu a tracé une courbe des cas d'exorcisme dans les *Vitae* des *Acta Sanctorum* et proposé que cette courbe mette essentiellement en valeur l'efficacité ou l'inefficacité de l'exorcisme[98]. Le sommet du XIIIe siècle correspondrait donc à un moment de difficultés pour la confiance en l'exorcisme. Or les exorcismes accomplis par saint François et saint Antoine de Padoue sont importants[99].

Autant que porteurs de modèles nouveaux, de modernité, les Franciscains se glissent dans le lit de vieilles traditions et de modèles éprouvés.

CONCLUSION

Je ne vais pas tenter de donner une réponse synthétique à la question fondamentale à laquelle chaque historien du franciscanisme apporte des éléments avant d'entendre celle que nous propose Raoul Manselli : en quoi les Franciscains au XIIIe siècle ont changé l'attitude de l'Église à l'égard des laïcs et le comportement des laïcs eux-mêmes – en ce siècle où, malgré des bouffées de millénarisme, la chrétienté ne croit plus que la fin du monde est proche et où elle s'installe sur terre ?

Je me contenterai de trois remarques.

Les Franciscains ont été les principaux diffuseurs de l'idée qu'on ne se sauve pas tout seuls, que c'est toute l'humanité, toute la création qui doit se sauver elle-même. Certes, le moine voulait être un modèle pour l'ensemble de la société et son ascèse avait pour fin non seulement son salut personnel, mais le salut du monde par son intercession auprès de Dieu. Il reste que le modèle monastique était celui d'une pénitence solitaire. Les Mendiants et spécialement les Mineurs ont prêché par la parole et l'exemple que toute l'humanité doit se sauver par une conduite pénitentielle communautaire dont les modèles ne sont pas en haut de la hiérarchie, mais en bas, c'est-à-dire chez les plus humbles, les plus pauvres, parmi les laïcs comme parmi les clercs. Certes, ils n'aboliront pas même à l'intérieur de leur ordre la frontière entre clercs et laïcs puisque les laïcs en seront vite expulsés, mais ils ont donné une impulsion fondamentale à l'idée d'une communauté de destin où s'abolit la différence entre clercs et laïcs.

Ils ont affirmé avec éclat dans la doctrine et dans le comportement l'ambiguïté du monde où ils vivaient. D'une part, un monde créé par Dieu qu'il faut aimer, source de joie et de fraternité totale, mais aussi dénaturé par le Diable et le péché, auquel il faut s'opposer, qu'il faut refuser sans compromission là où il y a source essentielle d'inégalité et d'inimitié, toutes les formes de pouvoir, qu'elles se fondent sur la propriété, l'argent, la science, la puissance du rang, la naissance et la chair. C'est dans cette tension entre l'acceptation joyeuse du monde et le refus de sa perversion que les hommes doivent faire leur salut, dans une dialectique de l'ouverture et de la réaction. Il s'agit, certes, d'un idéal dont les Mineurs, dès le XIIIe siècle, se sont bien souvent éloignés. Un poète toscan anonyme du milieu du siècle dit d'eux :

« Personne ne veut se voir pauvre,
la richesse, tous ceux qui peuvent en avoir,
tous l'ont »
Povero nessun non voglion vedere,
dei richi, tutti quanti ponno avere,
tutti li ànno[100].

Mais l'expression de l'idéal, la référence à l'idéal demeure[101].

Ils ont enfin donné un modèle concret historique de l'homme nouveau, pénitent déchiré et finalement crucifié, François lui-même, seul personnage à avoir, dans le christianisme, sur le modèle de Jésus et après lui, joué ce rôle dans la chrétienté d'Occident. Source non d'un culte de la personnalité dont nous savons, quel qu'en soit le modèle, la nature profondément pervertissante, mais incarnation individuelle de l'élan communautaire, pauvre plus pauvre que tous, humble plus humilié que tous, se déplaçant dans tout l'espace de la chrétienté, des villes surpeuplées aux solitudes naturelles, de l'Ombrie à l'Espagne et à la Terre sainte.

Ici encore, l'historien perçoit combien le franciscanisme est historiquement ancré dans un monde qui s'organise en communautés – c'est le grand moment des corporations, des fraternités, des universités – en même temps que le sens et l'affirmation de l'individu s'y développent. Peu de mouvements religieux ont été mieux insérés que celui des Mineurs, malgré leurs difficultés, leurs contradictions, leurs échecs – dans l'actualité profonde de leur temps, s'adaptant à une société nouvelle dans ses progrès comme dans ses refus, exprimant au niveau idéologique et spirituel le passage du féodalisme au capitalisme, ou plutôt, suivant l'expression de José Luis Romero, le développement d'un système féodal-bourgeois.

Mais on voit aussi peu de mouvements qui semblent si propres à exprimer et à éclairer tout moment de l'humanité. S'ouvrir et résister à la fois au monde, c'est un modèle, un programme d'hier et d'aujourd'hui, de demain sans doute.

Et en notre époque où nos regards, nos efforts doivent avant tout se porter vers les tragiques pays du tiers monde et y prendre pour modèle les petits, les pauvres, les opprimés, car là reste, malgré les échecs, les dérapages, les trahisons, la leçon du franciscanisme dans son grand mouvement vers les laïcs, c'est encore, tant que la faim, la misère, l'oppression ne seront pas vaincus, une leçon valable pour notre temps.

---

1 A. BENVENUTI PAPI, « L'impianto mendicante in Firenze, un problema aperto », in *Les Ordres Mendiants et la ville en Italie centrale (v. 1220-v. 1350*), Table ronde de l'École française de Rome, Rome, 1977, pp. 595-608.

2 A. I. GALLETTI, « Insediamento degli ordini mendicanti nella città di Perugia. Prime considerazioni e appunti di ricerca », *ibid*., pp. 587-594.

3 L. GATTO, « Il sentimento cittadino nella "Cronica" di Salimbene », in *La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento*, Todi, 1972, pp. 365-394. Cf. C. VIOLANTE, « Motivi e carattere della Cronica di Salimbene », *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, s. II, 22 (1953).

4 L. PELLEGRINI, « L'ordine francescano e la società cittadina in epoca bonaventuriana. Un'analisi del "Determinationes quaestionum super Regulam Fratrum Minorum" », *Laurentianum*, 15 (1974), pp. 175-177. Cf. J. LE GOFF, « Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale », *Annales. E.S.C.* (1970), pp. 928-931.

5 « Les frères qu'on appelle Mineurs [...] habitant les villes et les cités », (*Fratres qui dicuntur Minores... habitantes in urbibus et civitatibus...)* (*Historia Anglorum*, in *MGH*, SS, XXVIII, 397, ad annum 1207).

6 Par exemple François prêchant en 1222 à Bologne sur la place, devant le palais public où « presque toute la ville était rassemblée » (THOMAS DE SPALATO, *Historia Salonitarum, in* L. LEMMENS, *Testimonia minora saeculi XIII de S. Francisco Assisiensi*, Quaracchi, 1926, p. 10).

7 « Comme il avait appelé à Limoges le peuple à la prédication et comme la foule était si grande que toutes les églises étaient trop petites, il convoqua le peuple dans un lieu spacieux qui avait été jadis le palais des païens et qu or appelait fosse des Arènes » (*Cum semel Lemovicis populum ad praedicationem convocasset, et tanta esset multitudo populi quod angusta reputaretur quaelibet ecclesia... ad quemdam locum spatiosum, ubi olim fuerant palatia paganorum, qui locus dicitur Fovea de Arenis, populum convocavit)* (*AA. SS.*, *Junii*, II, 727, cité par A. LECOY DE LA MARCHE, *La Chaire française au Moyen Âge*, *spécialement au XIIIe siècle*, Paris, 1886, p. 141).

8 LE GOFF, « Ordres mendiants et urbanisations », art. cité, p. 932. Cf. E. GUIDONI, « Città e ordini mendicanti », in *La città dal medioevo al rinascimento*, Bari, 1981, pp. 123-158.

9 P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, 1970, notamment, pp. 78-79.

10 Le texte de *Regula non bullata* est : « Et dans quelque maison qu'ils entrent, qu'ils disent d'abord : Paix à cette maison » (*Et in quamcumque domum intraverint, dicant primum : Pax huic domui*) (XIV). Cf. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, éd. C. ESSER, Grottaferrata, 1978, *Indices*, s.v. *domus*, p. 370. La phrase est reprise dans la *Regula bullata*.

11 *Trium sociorum*, 60. Traduction française dans *Saint François d'Assise. Documents rassemblés et présentés*, par Th. DESBONNETS et D. VORREUX, Paris, 1968, p. 846.

12 *Trium soc.*, 37, *in* Th. DESBONNETS-D. VORREUX, *Saint François d'Assise, op. cit.*, p. 828.

13 Cf. *Trium soc.*, 60, *ibid.*, p. 845, qu'on pourrait traduire ainsi : « Quand ils ne pouvaient être reçus par des prêtres, ils allaient de préférence chez des hommes pieux et craignant Dieu. »

14 II Cel., 58, *ibid.*, p. 397.

15 B. SMALLEY, « Ecclesiastical Attitudes to Novelly c. 1100-c. 1250 », *in* D. BAKER (éd.), *Church, Society and Politics*, Oxford, 1975, pp. 113-131.

16 *Analecta franciscana*, t. 10, p. 402.

17 LEMMENS, *Testimonia minora, op. cit.*, p. 17.

18 *Légende de Pérouse* (désormais citée *Leg. Per.*), 114. On notera le mot de la langue vulgaire *pazzo (pazzus).*

19 F. DE BEER, *La Conversion de saint François selon Thomas de Celano*, Paris, 1963.

20 Outre l'essai classique de Luigi Salvatorelli. « Movimento francescano e gioachimismo. La storiografia francescana contemporanea », in *X Congresso Internazionale di scienze storiche, Relazioni*, III (*Storia del Medioevo*), Florence 1955, pp. 403-338, d'une abondante bibliographie, voir, entre autres, F. RUSSO, « S. Francesco ed i Francescani nella letteratura profetica gioachimita », in *Miscellanea francescana* 46 (1946), pp. 232-242.

21 II Cel., p. 220.

22 Cf. Fr. YATES, *The Art of Memory*, Londres, 1966, trad. fr., *L'Art de la mémoire*, Paris, 1975.

23 DE BEER, *La Conversion, op. cit.*, pp. 222-224.

24 C. ESSER, *Opuscula, op. cit.*, p. 324 : « en signe de la mémoire de ma bénédiction et de mon testament » (*in signum memoriae meae benedictionis et mei testamenti*).

25 « *L'*assidua devotio *è la "memoria di Dio" presente in maniera stabile e continua* "ante oculos cordis" » (Z. ZAFARANA, « Pieta e devozione in San Bonaventura », in *San Bonaventura francescano* [Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, XIV], Todi, 1975, p. 134).

26 J. T. NOONAN Jr., *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge (Mass.), 1957, p. 60.

27 Voir, entre autres, J. LE GOFF, « Temps de l'Église et temps du marchand », *Annales. E.S.C.*, 15 (1960), pp. 417-433, repris dans *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, pp. 46-65, et « The Usurer and Purgatory », in *The Dawn of Modern Banking*, Yale University Press, 1979, pp. 25-52, ainsi que *La Bourse et la Vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris, 1986. Voir surtout L. K. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Londres, 1978.

28 NOONAN, *The Scholastic Analysis, op. cit.*, p. 63. Sur les attitudes de saint François à l'argent on consultera, outre les passages citées des deux Règles : I Cel., 9, 12 : « qu'il ne se soucie de l'argent pas plus que de poussière » (*de pecunia velut de puivere curat*) ; II Cel., 65, 66-68 ; *Trium soc.*, 35 ; *Legenda maior*,

7, 5 ; *Speculum perfectionis*, 14. Sur Judas, symbole du caractère diabolique de l'argent chez les Franciscains, voir M. D. LAMBERT, *Franciscan Poverty*, Londres, 1961, S.V. *Judas*.

29 Voir J. LE GOFF, « Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval », *Études historiques. Annales de l'École des hautes études de Gand*, V (1963), pp. 41-57, repris dans *Pour un autre Moyen Age, op. cit.*, pp. 91-107.

30 *Vila Beati Fratris Egidii*, 5, in *Scripta Leonis*, *Rufini et Angeli socio rum S. Francisci*, éd. R. B. BROOKE, Oxford, 1970, pp. 324-326.

31 *De adventu fratrum minorum in Angliam. The Chronicle of Thomas of Eccletion*, éd. A. G. LITTLE, Manchester, 1951, pp. 5-6 : « qui travailla au début dans un métier mécanique comme l'ordonne la règle » (*qui laboravit in principio in opere mechanico, secundum decretum regulae).*

32 Voir W. KÖLMEL, « Labor und paupertas bei Bonaventura », in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana* (Atti del Congresso internazionale per il VII centenario, di san Bonaventura da Bagnoregio), éd. par A. POMPEI, II, Rome, 1976, pp. 569-582.

33 Cf. M. M. DUFEIL, *Guillaume de Saint Amour et la polémique universitaire parisienne*, *1250-1259*, Paris, 1972, s.v. *travail intellectuel*, *travail manuel.*

34 L'édition du P. ESSER des *Opuscula* de saint François ne garde pas dans ses titres les intitulés traditionnels : lettre à *tous* les fidèles, lettre à *tous* les clercs. Ces titres n'existent pas, bien sûr, dans les manuscrits médiévaux. Mais les premières lignes des écrits de saint François : « eux tous et elles toutes » (*omnes autem illi et illae*), « à tous les religieux chrétiens, clercs et laïques, hommes et femmes, à tous ceux qui habitent dans le monde entier » (*universis christianis religiosis*, *clericis et laicis*, *masculis et feminis omnibus qui habitant in universo mundo*), « soyons attentifs, nous, tous les clercs » (*attendamus*, *omnes clerici*), « à tous les puissants et tous les consuls, juges et gouvernants partout sur la terre et à tous les autres » (*universis potestatibus et consulibus, indicibus atque rectoribus ubique terrarum et omnibus aliis*), justifient les titres traditionnels.

35 J'ai esquissé cette analyse dans « Le vocabulaire des catégories sociales... », pp. 101-157, ci-dessus.

36 Voir la traduction de ce passage dans « Le vocabulaire des catégories sociales... », p. 117 n. 2.

37 G. DE LAGARDE, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 6 vol., nouv. éd., Paris, 1956-1963. Sur la place des laïcs dans la spiritualité du XIIIe siècle, voir J. LECLERC, F. VANDENBROUCKE, L. BOUYER, *La Spiritualité du Moyen Âge*, Paris, 1961 : « Laïcs et clercs au XIIIe siècle », pp. 414-447.

38 J. MUNDY, *Europe in the High Middle Ages 1150-1309*, Londres, 1973, pp. 186-187.

39 *De adventu fratrum minorum in Angliam*, 21.

40 R. MANSELLI, « La clericalizzazione dei Minori e san Bonaventura », in *San Bonaventura*, *op. cit.*, pp. 181-208.

41 Voir F. DE BEER, *La Conversion*, s.v. *Femme*. Et voir maintenant J. DALARUN, *François d'Assise : un passage. Femme et féminité dans les écrits et légendes franciscaines*, 1997.

42 Trad. de TH. DESBONNETS-D. VORREUX, *Saint François d'Assise*, *op. cit.*, pp. 1443-1444. Texte latin de R. B. C. HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry*, Leyde, 1960, pp. 75-76.

43 G. MICCOLI, « La storia religiosa » , in *Storia d'Italia*, 2/1 : *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, 1974, Turin, pp. 825-831. Sur « le discours complexe » des Franciscains dans la prédication aux

femmes au XIII[e] siècle, voir C. CASAGRANDE, *Prediche aile donne del secolo XIII*, Milan, 1978, pp. XVIII-XIX, et les extraits de Gilbert de Tournai.

44 Voir G. DUBY, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, 1981.

45 Certaines versions donnent *conversos* et *parvulos*, d'autres *pueros parvulos*, ce qui semble, dans les deux cas, se référer aux enfants et aux oblats monastiques. Sur l'attention croissante à l'enfant au XIII[e] siècle, voir M. ROUCHE, *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, I : *Des origines à la Renaissance*, Paris, 1981, pp. 408-413.

46 Voir notamment I Cel., 84-87. L'épisode se situe à la Noël 1223. Saint François eut une dévotion spéciale pour la fête de Noël où se manifestait l'*humilité* de Jésus dans l'Incarnation.

47 Voir C. ESSER, *Opuscula, op. cit.*, s.v. *Caritas.*

48 G. G. MEERSSEMAN, *Dossier de l'ordre de la Pénitence au XIII[e] siècle*, Fribourg, 1961, p. 11, et MICCOLI, « La storia religiosa, art. cité, p. 797.

49 *Ibid.*, p. 737.

50 Voir ici « Le vocabulaire des catégories sociales... », pp. 147-150.

51 Marie-Claire Gasnault me signale que Jacques de Vitry (évêque et, à la fin de sa vie, cardinal !) dans ses *Sermones ad status* est particulièrement sévère à l'égard des *praelati* à qui il consacre huit sermons alors qu'aucun autre *status* n'a droit à plus de trois.

52 MICHAUD-QUANTIN, *Universitas, op. cit.*, p. 105.

53 *Ibid.*, pp. 315-319, sur *consortium.*

54 *Ibid.*, pp. 179-192, sur *fraternitas* et *confraternitas ;* pp. 197-200, sur *caritas.*

55 Voir ici « Le vocabulaire des catégories sociales », pp. 118-123.

56 DESBONNETS-VORREUX, *Saint François, op. cit.*, s.v. *Savants*, p. 1548.

57 Cf. *Le scuole degli Ordini Mendicanti*, Todi, 1978 [Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 17].

58 *De adventu frairum minorum in Angliam*, 74.

59 Cf. P. GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères Mineurs au XIII[e] siècle*, Paris et Gembloux, 1928, pp. 269-275. Sur science et pauvreté, voir D. BERG, *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Düsselforf, 1977.

60 Sur les fondements du droit à la prédication des Mendiants, voir M. PEUCHMAURD, « Mission canonique et prédication », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 19 (1962), pp. 122-144 et 251-276, et P.-M. GY, « Le statut ecclésiologique de l'apostolat des Prêcheurs et des Mineurs avant la querelle des Mendiants », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 59 (1975), pp. 79-88.

61 Cf. A. LECOY DE LA MARCHE, *La Chaire française, op. cit.*, pp. 209-215.

62 J. LE GOFF et J.-CL. SCHMITT, « Au XIII[e] siècle, une parole nouvelle », *in* J. DELUMEAU (éd.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, I, Toulouse, 1979, pp. 257-280.

63 LEMMENS, *Testimonia minora*, éd. citée, p. 10 ; DESBONNET-VORREUX, *Saint François, op. cit.*, p. 1435.

64 *Legenda trium sociorum*, XIII, 54, éd. Th. DESBONNET, *in Archivum franciscanum historicum*, 67 (1974), p. 129.

65 Voir par exemple, *La Tabula Exemplorum secundum ordinem alphabeti*, œuvre d'un franciscain en France à la fin du XIII[e] siècle, éd. J. Th. WELTER, réimpression, Genève, 1973. Cf. Cl. BREMOND, J. LE GOFF, J.-Cl. SCHMITT, *L'Exemplum*, Fascicule 40 de la Typologie des Sources du Moyen Âge occidental, Turnhout, 1982.

66 D. BIGALLI, « Giudizio escatologico e tecnica di missione nei pensatori francescani : Ruggero Bacone », *in Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII* (Atti del VI Convegno internazionale, Assisi, 1978), Assise, 1979, p. 186. Sur les attitudes à l'égard de la croisade au XIII[e] siècle, voir F. CARDINI, « La crociata nel Duecento, l'"avatara" di un ideale », *Archivio storico italiano*, 135 (1977), pp. 101-139.

67 R. MANSELLI, « De la "persuasio" à la "coercitio" », in *Le Credo, la Morale et l'Inquisition* (Cahiers de Fanjeaux, 6), Toulouse, 1971, pp. 175-198. Sur les Mineurs et l'Inquisition en Italie au XIII[e] siècle, M. D'ALATRI, *L'inquisizione francescana nell' Italia centrale nel sec. XIII*, Rome, 1954, et L. PAOLINI, « Gli ordini mendicanti e l'Inquisizione : il "comportamento" degli eretici e il giudizio sui frati », in *Les Ordres mendiants et la ville en Italie centrale, op. cit.*, pp. 695-709.

68 Cf. C. DELCORNO, « Predicazione volgare e volgarizzamenti », in *Les Ordres Mendiants et la ville, op. cit.*, pp. 679-689.

69 F. DEMARCHI, « *Una prospettiva sociologica dell'evoluzione della liturgia medioevale in teatro religioso* », in *Dimensioni drammatiche della liturgia medioevale*, Atti del I Convegno di Studio del Centro di Studi sul teatro medioevale e rinascimentale (Viterbo, 1976), Rome, 1977, p. 303.

Il faudrait relever et étudier la gestualité théâtrale franciscaine telle que Thomas de Celano l'évoque à propos de saint François qui organise de véritables mises en scène (la prédication sur la place d'Assise avec l'entrée dans la crypte de la cathédrale et le retour sans tunique, la corde au côté ; le prêche à Greccio où sont notés les gestes de la prédication ; la prêche devant Honorius III où François « dansait en quelque sorte, non comme un saltimbanque, mais comme un homme brûlé par l'amour de Dieu »). Ou encore le recours à de véritables coups de théâtre, comme lors de la prédication de frère Gerardo sur la Piazza del Comune de Parme : Salimbene raconte que le prédicateur s'arrête brusquement pour cacher son visage dans son capuchon.

70 *De adventu*, 91-92.

71 A. MURRAY, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1978, p 182

72 G. DUBY, « La vulgarisation des modèles culturels dans la société féodale », in *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Paris et La Haye, 1967, repris dans *Hommes et structures au Moyen Âge*, Paris et La Haye, 1973, pp. 299-309.

73 DESBONNETS-VORREUX, *Saint François, op. cit.*, s.v. *Courtoisie*, p. 1530.

74 MICCOLI, « La storia religiosa », art. cité, pp. 735-736. Voir, au contraire, F. CARDINI, « San Francesco e il sogno delle armi », *Studi Francescani*, 77 (1980), pp. 15-28.

75 MICCOLI, « La storia religiosa », art. cité, p. 736.

76 Éd. F. AGENO, Florence, 1953, p. 233.

77 SALVATORELLI, « Movimento francescano e gioachimismo », p. 425, cité par R. MORGHEN, *Civilità medioevale al tramonto*, V : *San Francesco e la tradizione francescana nella civiltià dell'Europa cristiana*, Bari, 1971, p. 66, Cf. R. MORGHEN, « Francescanesimo e Rinascimento », in *Iacopone e il suo tempo*, Todi, 1959, pp. 30-35.

78 DESBONNETS-VORREUX, *Saint François, op. cit.*, s.v. *Joie*, pp. 1514, 1537.

79 *De adventu, 7.*

80 *Ibid.*, 26.

81 « *Tria sunt necessaria ad salutem temporalem, cibus, somnus et iocus. Item iniunxit cuidam fratri melancholico ut biberet calicem plenum optimo vino pro poenitentia, et cum ebibisset, licet invitissime, dixit ei : Frater carissime, si haberes frequenter talem poenitentiam, haberes utique meliorem conscientiam » (Ibid.*, 92).

82 Cf. I. MAGLI, *Gli uomini della penitenza*, Milan, 1977, qui fait à juste titre de François *un uomo della penitenza* et propose l'expression intéressante de *una cultura penitenziale*. De même, Giovanni Miccoli décrit les franciscains comme un *gruppo di penitenti* (« La storia religioso », art. cité, p. 734).

83 Voir *Il movimento francescano della penitenza nella società medioevale* (éd. M. D'ALATRI, Secondo Convegno di studi francescani, Padova, 1979), Rome, 1980.

84 *La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi* (Atti del II Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani, Assisi, 1974), Assise, 1975.

85 On se reportera aux travaux de Michel Mollat et de ses élèves.

86 Voir P. WILLIBRORD, *Le Message spirituel de saint François d'Assise dans ses écrits*, Blois, 1960, s.v. *Humilité*, pp. 238-240.

87 Excellentes remarques de MICCOLI, « La storia religiosa », art. cité, p. 757.

88 E. LONGPRÉ à l'article *Frères Mineurs*, du *Dictionnaire de spiritualité*, V (1964), p. 1290, a donné la liste de tous les passages des écrits de saint François et de ses biographes où est exprimée l'idée que l'humilité, la pauvreté intérieure implique la désapprobation de toute fonction (de tout pouvoir).

89 Même attitude chez Jacopone da Todi. Arsenio Frugoni a pu écrire : « Jacopone hait le corps de toutes ses forces » (Convegno di storia della spiritualità medievale, Todi, 1959, p 86).

90 On trouvera des points de repère dans *La Prière au Moyen Âge (Littérature et civilisation), Senefiance*, 10, Aix-en-Provence et Paris, 1981.

91 A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981, notamment « Les ordres mendiants et la sainteté locale », pp. 243-255, et « La sainteté des ordres mendiants », pp. 388-409.

92 « *Non contenti narrare solum miracula*, *quae sanctitatem non faciunt sed ostendunt*, *sed etiam sanctae conversationis eius insignia et pii beneplaciti voluntatem ostendere cupientes, ad laudem et gloriam summi Dei et dicti patris sanctissimi*, *atque aedificationem volentium eius vestigia imitari* » (*Legenda trium sociorum*, éd. DESBONNETS-VORREUX, *Saint François d'Assise*, *op. cit.*, p. 89).

93 Voir J. LE GOFF, « Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval », *Scolies*, I (1971), pp. 123-130, repris dans *Pour un autre Moyen Âge*, pp. 299-306.

94 G. ZEN et G. SAURO, *I sogni di san Francesco d'Assisi*, Asolo, 1975.

95 Voir DESBONNETS-VORREUX, *Saint François, op. cit.*, s.v. *Vision*, 1551 (longue liste).

96 Voir F. CARDINI, « San Francesco e il sogno... », cité n. 1, p. 197.

97 Cf. *Sancti Antonii de Padua Vitae due*, éd. L. Kerval, 1904.

98 A. GODDU, « The Failure of Exorcism », *Miscellanea Mediaevalia*, 12/2 : *Soziale Ordnungen im Selbstverstandnis des Mittelalters*, Berlin, 1980, pp. 540-557.

99 DESBONNETS-VORREUX, *Saint François, op. cit.*, s.v. *Démon*, p. 1531.

100 A. STUSSI, « Un serventese contro i frati tra ricette mediche del secolo XIII », in *L'Italia dialettale*, 30 (1967), p. 148, cité par MICCOLI, « La storia religiosa », art. cité, p. 797.

101 Sur les Mendiants comme diffuseurs d'idées traditionnelles et comme prêcheurs de résignation sous les apparences d'hostilité aux riches et à la société établie, voir *ibid.*, pp. 798-799 et 803-806.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE SAINT FRANÇOIS ET ÉTUDES SUR SES ŒUVRES

V. FACCHINETTI et G. CAMBELL, *Gli scritti di san Francesco d'Assisi*, Milan, 1954, 1962[5].

G. CAMBELL, « Les écrits de saint François d'Assise devant la critique », *Franziskanische Studien*, 36 (1954).

A. QUAGLIA, *Origini e sviluppi della regola francescana*, Naples, 1928.

– *L'originalità della regola francescana*, Sassoferrato, 1943.

L. F. BENEDETTO, *Il Cantico di frate Sole*, Florence, 1950.

G. SABATELLI, « Studi recenti sul Cantico di frate Sole », *Archivum franciscanum historicum*, 51 (1958).

P. WILLIBRORD, *Le Message spirituel de saint François d'Assise dans ses écrits*, Blois, 1960.

SOURCES BIOGRAPHIQUES ET ÉTUDES SUR LES SOURCES

M. BIHL, *Sacrum Commercium S.F. cum domina Paupertate*, Quaracchi, 1929.

E. PISTELLI, *Le sacre nozze del beato francesco con Madonna povertà*, Foligno, 1926.

B. BUGHETTI et R. PRATESI, *I fioretti di san Francesco*, Florence, 1958.

BIOGRAPHIES MODERNES ET ÉTUDES D'ENSEMBLE

U. COSMO, *Con Madonna povertà* (Studi francescani), Bari, 1940.

P. CUTHBERT, *Life of St. Francis of Assisi*, Londres, 1912, 1921[2].

O. ENGLEBERT, *Vie de saint François d'Assise*, Paris, 1947, 1956[2].

V. FACCHINETTI, *San Francesco d'Assisi nella storia, nella leggenda, nell'arte*, Milan, 1926.

H. FELDER, *Die Ideale des Hl. Franziskus von Assisi*, Paderbon, 1951 (nouv. éd.).

– *Der Christuritter aus Assisi*, Zürich et Altstetten, 1941.
GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères Mineurs au XIIIe siècle*, Paris et Gembloux, 1928.
J. JÖRGENSEN, *Den Hellige Franz af Assisi*, Copenhague, 1907.
M. NICCOLI, « San Francesco d'Assisi », in *Enciclopedia italiana*, 1932.
P. SABATIER, *Vie de saint François d'Assise*, Paris, 1894, 1931.
– *Études inédites sur saint François d'Assise*, Paris, 1932.
L. SALVATORELLI, *Vita di san Francesco d'Assisi*, Bari, 1926.
– « Movimento francescano e gioachimismo. La storiografia francescana contemporanea », *X Congresso internazionale di scienze storiche*, *Relazioni*, III (*Storia del Medioevo*), Rome, 1955.

ESSAIS

L. CELLUCI, *Le leggende francescane de sec. XIII nel loro aspetto artistico*, Modène, 1929, 1957².
E. DELARUELLE, « L'influence de saint François d'Assise sur la piété populaire », *X Congresso internazionale di scienze storiche, Relazioni*, III, (*Storia del Medioevo*), Rome, 1955.
V. FACCHINETTI, *Iconografia francescana*, Milan, 1924.
H. FOCILLON, *Saint François d'Assise et la peinture italienne au XIIIe et au XIVe siècle* (Moyen Âge : survivances et réveils), Montréal, 1945.
P. FRANCASTEL, « L'art italien et le rôle personnel de saint François d'Assise », *Annales. E.S.C.*, 1956.
G. KAFTAL, *St. Francis in Italian Painting*, Londres, 1950.
– *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*, Florence, 1952.
F. D. KLINGENDER, « St. Francis and the Birds of the Apocalypse », *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, XVI, 1953.
G. D. LADNER, « Das älteste Bild des Hl. Franziskus von Assisi. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Porträtikonographie », dans *Mélanges Percy Ernst Schramm*, I, Wiesbaden, 1964.

M. MEISS, *Giotto and Assisi*, New York, 1960.

M. MEISS et L. TINTORI, *The Painting of the Life of St. Francis in Assisi with Notes on the Arena Chapel*, New York, 1962.

R. OFFNER, « Note on an unknown St. Francis in the Louvre », *Gazette des beaux-arts*, février 1962.

P. SABATIER, A. MASSERON, H. HAUVETTE, H. FOCILLON, E. GILSON, E. JORDAN, *L'Influence de saint François d'Assise sur la civilisation italienne*, Paris, 1926.

H. THODE, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst des Renaissance in Italien*, 1885, 1926[3]

PAYSAGES FRANCISCAINS

P. N. CAVANNA, *L'Umbria francescana illustrata*, Pérouse, 1910.

A. FORTINI, *Assisi nel Medio Evo*, Rome, 1940.

A. FRUGONI, « Subiaco francescano », *Bollettino dell'Istituto italiano per il Medio Evo*, 65 (1953).

J. JÖRGENSEN, *Pèlerinages franciscains*, Paris, 1912.

SAINT FRANÇOIS ET L'HISTOIRE RELIGIEUSE DU MOYEN ÂGE

E. BUONAIUTI, *La prima Rinascita. Il profeta : Gioacchino da Fiore*. *Il missionario : Francesco di Assisi*. *Il cantore : Dante*, Milan, 1952.

M.-D. CHENU, « L'expérience des Spirituels au XIIIe siècle », *Lumière et vie*, 10 (1953).

E. BENZ, *Ecclesia Spiritualis*. *Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart, 1934.

H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1961[2].

SUPPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE
Choix d'études parues de 1967 à 1999

SOURCES

François d'Assise, Écrits. Introduction, traduction et notes de Th. DESBONNETS, J. F. GODDET, Th. MATURA, Paris, Le Cerf/Éditions franciscaines, 1981.

Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies, rassemblés et présentés par Th. DESBONNETS et D. VORREUX, Paris, Éditions franciscaines [1968], 1981².

ÉTUDES

1968. A. VAUCHEZ, « Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, publiés par l'École française de Rome, t. 80, pp. 595-625.

1981. R. MANSELLI, *Saint François d'Assise* (original italien, 1980), Paris, Éditions franciscaines.

1982. *800 Jahre Franz von Assisi. Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters* (Catalogue), Krems et Stein.

1983. Th. DESBONNETS, *De l'intuition à l'institution. Les franciscains*, Paris, Éditions franciscaines.

1983. *Francesco d'Assisi nella storia*, vol. I, Convegno di studi, sec. XIII-XV, Rome, Istituto storico dei Cappucini.

1983. D. FLOOD, *Frère François et le mouvement franciscain*, Paris, Éditions ouvrières.

1984. A. BARTOLILANGELI, « Le radici culturali della popularità francescana », dans *Il francescanesimo e il teatro medievale* (colloque de San Miniato, 1982), Castelfiorentino (Biblioteca della Miscellanea storica della Valdera, 6), pp. 41-58.

1988. Ch. FRUGONI, *Francesco, un'altra storia*, Gênes, Marietti.
1991. G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Turin, Einaudi.
1991. G. G. MERLO, *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo*, Assise (Saggi, 2).
1991. G. G. MERLO, « La storiografia francescana dal dopoguerra a oggi », *Studi storici*, pp. 287-307.
1992. K. KRÜGER, *Der frühe Bildkult des Franziskus in Italien. Gestalt und Funktionswandel des Tafelsbildes im 13. und 14. Jahrhundert*, Berlin, 1992.
1993. Ch. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per immagini e parole fino a Giotto ed a Bonaventura*, Turin, Einaudi.
1994. W. SCHENKLUHN, *San Francesco in Assisi. Ecclesia specialis*, Milan.
1994. H. FELD, *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*, Darmstadt, Wiss. Buchges.
1996. S. DALARUN, *La malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Milan (Fonti e ricerche, 10).
1996. Th. MATURA, *François d'Assise, « auteur spirituel »*, Paris, Éd. du Cerf.
1997. J. DALARUN, *François d'Assise, un passage. Femme et féminité dans les écrits et les légendes franciscaines*, Arles (original italien, 1994).
1997. F. ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini. Momenti della evoluzione della coscienza storica dei frati minori (sec. XIII-XVI*), Padoue, Centro di studi antoniani, 27.
1997. *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Turin (Biblioteca Einaudi, 1).
1997. Ch. FRUGONI, *Saint François d'Assise. La Vie d'un homme*, trad. de l'italien, Paris, Noësis, 1997, Hachette Littératures, « Pluriel », 1992[2].
1998. G. BESSIÈRE et H. VULLIEZ, *Frère François. Le saint d'Assise*, Paris, Gallimard, « Découvertes ».

1998. T. BUONGIORNO, Ch. FRUGONI, *Storia di Francesco. Il santo che sapeva ridere*, Rome et Bari, Laterza.

1999. J. DALARUN, *François d'Assise ou le pouvoir en question. Principes et modalités du gouvernement dans l'ordre des Frères mineurs*, Paris et Bruxelles, DeBoeck Université.

MUSIQUE

O. MESSIAEN, *Saint François d'Assise : scènes franciscaines*, opéra créé à Paris en 1983.

CINÉMA

R. ROSSELLINI, *Onze Fioretti de François d'Assise*, film italien, 1950.

C.D.

François d'Assise, par Jacques Le Goff, Paris, Gallimard, 1998.

POST-SCRIPTUM

Dans son remarquable ouvrage *Le Croire et le Voir. L'art des cathédrales (XIIe-XVe siècles)*, paru chez Gallimard (« Bibliothèque des histoires », 1999) après l'achèvement de ce livre, Roland Recht souligne que « la doctrine de saint François a joué un rôle conséquent dans [l]e processus de visualisation accrue » de la foi au tournant du XIIe au XIIIe siècle. C'est notamment un moyen d'actualiser deux réalités essentielles : l'eucharistie et l'Évangile. François, pour exprimer et rendre efficace la foi, voit et fait voir l'eucharistie dans son ostension aux regards des fidèles et Jésus proposé comme modèle à imiter dans son comportement rapporté et décrit par l'Évangile. Cette visualisation de la foi est prolongée par l'iconographie de saint François, surtout dans les premières décennies après sa mort : « Il s'agissait de maintenir le caractère public de l'activité du saint par le relais des images. » Les spectateurs de ces images s'ajoutent au cercle des témoins. La foi passe par le regard. Plus tard, et en particulier chez Giotto, l'orthodoxie romaine soumet l'iconographie de François à une correction dans laquelle « l'idéal de pauvreté se trouve

pratiquement évacué ». Ce jugement rejoint les lectures des images de Chiara Frugoni et celles présentées dans ce livre.



GALLIMARD
5, rue Gaston-Gallimard, 75328 Paris cedex 07
www.gallimard.fr

Jacques Le Goff
Saint François d'Assise

J'ai toujours été fasciné par le personnage de saint François d'Assise, l'un des plus impressionnants en son temps et jusqu'aujourd'hui de l'histoire médiévale. D'abord par le personnage historique qui, au cœur du tournant décisif du XIIe au XIIIe siècle, où naît un Moyen Âge moderne et dynamique, fait bouger la religion, la civilisation et la société. François a joué un rôle décisif dans l'essor des nouveaux ordres Mendiants, diffusant un apostolat pour la nouvelle société chrétienne, enrichissant la spiritualité d'une dimension écologique, au point d'apparaître comme l'inventeur d'un sentiment médiéval de la nature qui s'exprima dans la religion, la littérature et l'art. Modèle d'un nouveau type de sainteté centré sur le Christ jusqu'à s'identifier à lui, François est le premier à recevoir les stigmates.

Mais l'homme aussi m'a fasciné, alliant simplicité et prestige, humilité et ascendant, ouverture et refus, physique ordinaire et rayonnement exceptionnel, se présentant dans une authenticité accueillante qui permet d'imaginer une approche à la fois familière et distanciée. François a été très tôt celui qui, plus que tout autre, m'a inspiré le désir d'en faire un objet d'histoire totale, exemplaire pour le passé et le présent. Ce qui m'a retenu d'écrire cette vie, c'est que j'étais absorbé par une réflexion et des travaux d'historien d'un caractère plus général et qu'en outre il existait d'excellentes biographies de François.

Ne me satisfaisant pas, aujourd'hui, d'avoir investi l'essentiel de mon entreprise biographique dans un *Saint Louis* très différent par son héros et par la dimension monumentale de ma tentative, je me suis résolu à publier l'ensemble des textes que j'ai consacrés à saint François.

J. Le Goff

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

En collaboration avec Pierre Nora

FAIRE DE L'HISTOIRE

I. Nouveaux problèmes

II. Nouvelles approches

III. Nouveaux objets

(« Bibliothèque des Histoires »).

POUR UN AUTRE MOYEN ÂGE. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais (Bibliothèque des Histoires ; « Tel », *nº 181*).

LA NAISSANCE DU PURGATOIRE (« Bibliothèque des Histoires » ; « Folio histoire », *nº 31*).

L'IMAGINAIRE MÉDIÉVAL. Essais. *Préface de l'auteur* (« Bibliothèque des Histoires »). Nouvelle édition, 1991.

HISTOIRE ET MÉMOIRE (« Folio histoire », nº 20). Première édition française.

SAINT LOUIS (« Bibliothèque des Histoires).

SAINT FRANÇOIS D'ASSISE (« Bibliothèque des Histoires »).

SAINT FRANÇOIS D'ASSISE. *Conception de Prune Berge* (CD Audio « À voix haute »).

UN AUTRE MOYEN ÂGE. *Édition de Françoise Cibiel. Préface de l'auteur* (« Quarto »).

HÉROS DU MOYEN ÂGE, LE SAINT ET LE ROI. *Édition de Françoise Cibiel. Introduction de l'auteur* (« Quarto »).

Voir aussi Collectifs ESSAIS D'EGO-HISTOIRE. *Textes réunis et présentés par Pierre Nora* (« Bibliothèque des Histoires »).

LE SACRE ROYAL À L'ÉPOQUE DE SAINT LOUIS. D'après le manuscrit latin 1246 de la BNF (« Le Temps des Images »).

En collaboration avec David O'Connell

LES PROPOS DE SAINT LOUIS (« Archi*ves », n° 52). Préface de Jacques Le Goff.*

Cette édition électronique du livre *Saint François d'Assise* de Jacques Le Goff a été réalisée le 22 août 2013 par les Éditions Gallimard.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 9782070756247 - Numéro d'édition : 143252).
Code Sodis : N26267 - ISBN : 9782072261602 - Numéro d'édition : 198428

Ce livre numérique a été converti initialement au format EPUB par Isako www.isako.com à partir de l'édition papier du même ouvrage.